Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

René Descartes

570-1650

Las pasiones del alma

Estudio preliminar y notas de
JOSÉ ANTONIO MARTÍNEZ MARTÍNEZ

Traducción de
JOSÉ ANTONIO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
y PILAR ANDRADE BOUÉ

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

tecnos

1 de 165

Título original:
Les passions de l'âme (1649)

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

241454

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Estudio preliminar y notas,
José Antonio Martínez Martínez, 1997
© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1997
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3111-2
Depósito Legal: M. 45.608-1997

Printed in Spain. Impreso en España por Rogar
Pol. Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

ÍNDICE

Estudio preliminar . . . . . Pág. XVII
I. Las pasiones en la obra de Descartes. XX
II. Estructura y contenido de *Las pasiones del alma* . XXXII

Nota sobre la presente edición XLV
Bibliografía XLVI

LAS PASIONES DEL ALMA

Advertencia de uno de los amigos del autor 3
Carta primera al señor Descartes 5
Respuesta a la carta precedente 43
Carta segunda al señor Descartes 47
Respuesta a la segunda carta 49

LAS PASIONES DEL ALMA 53

Primera parte. *De las pasiones en general: y, ocasionalmente, de toda la naturaleza del hombre* 53
Artículo I. Lo que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro respecto 53
Artículo II. Para conocer las pasiones del alma, es peciso distinguir sus funciones de las del cuerpo . . 57
Artículo III. Qué regla se debe seguir a este efecto . . 58

Artículo IV. El calor y el movimiento de los miembros proceden del cuerpo; los pensamientos, del alma 59
Artículo V. Es un error creer que el alma da el movimiento y el calor al cuerpo 60
Artículo VI. Qué diferencia hay entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto 61
Artículo VII. Breve explicación de las partes del cuerpo y de algunas de sus funciones 63
Artículo VIII. Cuál es el principio de todas estas funciones 68
Artículo IX. Cómo se produce el movimiento del corazón 70
Artículo X. Cómo se producen los espíritus animales en el cerebro 71
Artículo XI. Cómo se producen los movimientos de los músculos 73
Artículo XII. Cómo los objetos exteriores actúan contra los órganos de los sentidos 75
Artículo XIII. Esta acción de los objetos exteriores puede llevar los espíritus a los músculos de formas diversas 77
Artículo XIV. La diversidad que hay entre los espíritus puede también diversificar su curso 79
Artículo XV. Cuáles son las causas de su diversidad . 80
Artículo XVI. De cómo los objetos de los sentidos y los espíritus pueden mover todos los miembros sin la ayuda del alma 82
Artículo XVII. Cuáles son las funciones del alma . . . 83
Artículo XVIII. De la voluntad 85
Artículo XIX. De la percepción 86
Artículo XX. De las imaginaciones y otros pensamientos que se forman por el alma 88
Artículo XXI. De las imaginaciones que sólo tienen por causa el cuerpo 89
Artículo XXII. De la diferencia que existe entre las otras percepciones 91
Artículo XXIII. De las percepciones que referimos a los objetos que existen fuera de nosotros 91
Artículo XXIV. De las percepciones que referimos a nuestro cuerpo 92
Artículo XXV. De las percepciones que referimos a nuestra alma 93

Artículo XXVI. Las imaginaciones que sólo dependen del movimiento fortuito de los espíritus pueden ser tan verdaderas pasiones como las percepciones que dependen de los nervios 94
Artículo XXVII. La definición de las pasiones del alma 95
Artículo XXVIII. Explicación de la primera parte de esta definición 96
Artículo XXIX. Explicación de su otra parte 100
Artículo XXX. El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente 101
Artículo XXXI. Hay una pequeña glándula en el cerebro, en la que el alma ejerce sus funciones de forma más particular que en las otras partes 102
Artículo XXXII. Cómo sabemos que esa glándula es la sede principal del alma 104
Artículo XXXIII. La sede de las pasiones no está en el corazón 106
Artículo XXXIV. Cómo el alma y el cuerpo actúan la una contra el otro 107
Artículo XXXV. Ejemplo de la manera en que las impresiones de los objetos se unen en la glándula que está en medio del cerebro 110
Artículo XXXVI. Ejemplo de la manera como las impresiones son producidas en el alma 111
Artículo XXXVII. Cómo parece que todas ellas son causadas por algún movimiento de los espíritus . . . 112
Artículo XXXVIII. Ejemplo de los movimientos del cuerpo que acompañan a las pasiones y no dependen del alma 112
Artículo XXXIX. Cómo una misma causa puede excitar diversas pasiones en diversos hombres 113
Artículo XL. Cuál es el principal efecto de las pasiones 115
Artículo XLI. Cuál es el poder del alma respecto del cuerpo 115
Artículo XLII. Cómo se encuentran en la memoria las cosas de que uno quiere acordarse 116
Artículo XLIII. Cómo el alma puede imaginar, estar atenta y mover el cuerpo 117
Artículo XLIV. Cada volición está naturalmente unida a algún movimiento de la glándula; mas, por aplicación o por hábito, se la puede unir a otros . . . 118

Artículo XLV. Cuál es el poder del alma respecto de sus pasiones 119
Artículo XLVI. Cuál es la razón que impide que el alma pueda disponer enteramente de sus pasiones . 121
Artículo XLVII. En qué consisten los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior y la superior del alma 122
Artículo XLVIII. En qué se conoce la fuerza o la debilidad de las almas, y cuál es el mal de las más débiles 125
Artículo XLIX. La fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad 126
Artículo L. No hay alma tan débil que no pueda, estando bien guiada, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones 127

SEGUNDA PARTE. *Del número y del orden de las pasiones, y la explicación de las seis primitivas* 131

Artículo LI. Cuáles son las primeras causas de las pasiones 131
Artículo LII. Cuál es su utilidad y cómo se las puede enumerar 132
El orden y la numeración de las pasiones 133
Artículo LIII. La admiración 133
Artículo LIV. El aprecio y el menosprecio, la generosidad o el orgullo y la humildad o la bajeza 134
Artículo LV. La veneración y el desdén 134
Artículo LVI. El amor y el odio 135
Artículo LVII. El deseo 136
Artículo LVIII. La esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación 136
Artículo LIX. La irresolución, la valentía, la audacia, la emulación, la cobardía y el espanto 137
Artículo LX. El remordimiento 138
Artículo LXI. El gozo y la tristeza 138
Artículo LXII. La burla, la envidia, la piedad 138
Artículo LXIII. La autosatisfacción y el arrepentimiento 139
Artículo LXIV. La estima y la gratitud 139
Artículo LXV. La indignación y la ira 140
Artículo LXVI. La gloria y la vergüenza 140
Artículo LXVII. El hastío, el pesar y la alegría 141

Artículo LXVIII. Por qué esta enumeración de las pasiones es diferente de la comúnmente admitida . . 141
Artículo LXIX. Sólo hay seis pasiones primitivas 142
Artículo LXX. De la admiración. Su definición y su causa 143
Artículo LXXI. No sucede ningún cambio en el corazón ni en la sangre en esta pasión 144
Artículo LXXII. En qué consiste la fuerza de la admiración 144
Artículo LXXIII. Lo que es el asombro 145
Artículo LXXIV. Para qué sirven todas las pasiones y en qué perjudican 146
Artículo LXXV. Para qué sirve particularmente la admiración 147
Artículo LXXVI. En lo que puede perjudicar; y cómo se puede suplir su falta y corregir su exceso 148
Artículo LXXVII. No son ni los más estúpidos, ni los más hábiles quienes son más propensos a la admiración 149
Artículo LXXVIII. Su exceso puede convertirse en hábito, cuando deja de corregirse 150
Artículo LXXIX. Las definiciones del amor y del odio 151
Artículo LXXX. Lo que es unirse o separarse a voluntad 152
Artículo LXXXI. De la distinción que se acostumbra hacer entre el amor de concupiscencia y de benevolencia 153
Artículo LXXXII. Cómo pasiones muy diferentes coinciden en que participan del amor 154
Artículo LXXXIII. De la diferencia que existe entre el simple afecto, la amistad y la devoción 155
Artículo LXXXIV. No hay tantas clases de odio como de amor 157
Artículo LXXXV. Del agrado y del horror 158
Artículo LXXXVI. La definición del deseo 159
Artículo LXXXVII. Es una pasión que no tiene contraria 160
Artículo LXXXVIII. Cuáles son sus diversas clases . . 161
Artículo LXXXIX. Cuál es el deseo que nace del horror 161
Artículo XC. Cuál es el que nace del agrado 162
Artículo XCI. La definición del gozo 164
Artículo XCII. La definición de la tristeza 165

Artículo XCIII. Cuáles son las causas de estas dos pasiones 165
Artículo XCIV. Cómo estas pasiones son excitadas por bienes y males que sólo atañen al cuerpo, y en qué consiste el cosquilleo y el dolor 166
Artículo XCV. Cómo pueden también excitarse por bienes y males que el alma no advierte, aunque le pertenezcan. Cómo son el placer que se tiene al arriesgarse o al acordarse del mal pasado 169
Artículo XCVI. Cuáles son los movimientos de la sangre y de los espíritus que causan las cinco pasiones precedentes 169
Artículo XCVII. Las principales experiencias que sirven para conocer estos movimientos en el amor . . . 171
Artículo XCVIII. En el odio 171
Artículo XCIX. En el gozo 171
Artículo C. En la tristeza 172
Artículo CI. En el deseo 173
Artículo CII. El movimiento de la sangre y de los espíritus en el amor 173
Artículo CIII. En el odio 174
Artículo CIV. En el gozo 175
Artículo CV. En la tristeza 175
Artículo CVI. En el deseo 176
Artículo CVII. Cuál es la causa de estos movimientos en el amor 176
Artículo CVIII. En el odio 178
Artículo CIX. En el gozo 179
Artículo CX. En la tristeza 180
Artículo CXI. En el deseo 181
Artículo CXII. Cuáles son los signos exteriores de estas pasiones 182
Artículo CXIII. De las acciones de los ojos y del rostro 182
Artículo CXIV. De los cambios de color 183
Artículo CXV. Cómo el gozo hace enrojecer 184
Artículo CXVI. Cómo la tristeza hace palidecer 184
Artículo CXVII. Cómo se enrojece a menudo estando triste 185
Artículo CXVIII. De los temblores 186
Artículo CXIX. De la languidez 186
Artículo CXX. Cómo es causada por el amor y por el deseo 187

Artículo CXXI. Puede también ser causada por otras pasiones 188
Artículo CXXII. Del desmayo 188
Artículo CXXIII. Por qué no nos desmayamos de tristeza 189
Artículo CXXIV. De la risa 190
Artículo CXXV. Por qué no acompaña a los mayores gozos 191
Artículo CXXVI. Cuáles son sus principales causas . . 191
Artículo CXXVII. Cuál es su causa en la indignación 193
Artículo CXXVIII. Del origen de las lágrimas 195
Artículo CXXIX. De la manera en que los vapores se cambian en agua 196
Artículo CXXX. Cómo lo que causa dolor en el ojo le incita a llorar 198
Artículo CXXXI. Cómo se llora de tristeza 199
Artículo CXXXII. De los gemidos que acompañan a las lágrimas 199
Artículo CXXXIII. Por qué los niños y los viejos lloran fácilmente 200
Artículo CXXXIV. Por qué algunos niños palidecen en lugar de llorar 201
Artículo CXXXV. De los suspiros 201
Artículo CXXXVI. De dónde vienen los efectos de las pasiones que son particulares en ciertos hombres . . 202
Artículo CXXXVII. Del uso de las cinco pasiones aquí explicadas en tanto que se refieren al cuerpo . 204
Artículo CXXXVIII. De sus defectos y de los medios de corregirlos 205
Artículo CXXXIX. Del uso de las mismas pasiones, en tanto que pertenecen al alma; y primeramente del amor 206
Artículo CXL. Del odio 207
Artículo CXLI. Del deseo, del gozo y de la tristeza . . 209
Artículo CXLII. Del gozo y del amor, comparados con la tristeza y el odio 209
Artículo CXLIII. De las mismas pasiones en tanto que se refieren al deseo 211
Artículo CXLIV. De los deseos cuyo cumplimiento sólo depende de nosotros 213
Artículo CXLV. De los que sólo dependen de las otras causas; y lo que es la fortuna 214

Artículo CXLVI. De los que dependen de nosotros y del prójimo 217
Artículo CXLVII. De las emociones internas del alma. 219
Artículo CXLVIII. El ejercicio de la virtud es un remedio soberano contra las pasiones 221

TERCERA PARTE. *De las pasiones particulares* 223
Artículo CXLIX. De la estima y del menosprecio 223
Artículo CL. Estas dos pasiones no son más que clases de admiración 224
Artículo CLI. Uno mismo puede estimarse o menospreciarse 225
Artículo CLII. Por qué causa uno puede estimarse . . . 225
Artículo CLIII. En qué consiste la generosidad 226
Artículo CLIV. Impide que se menosprecie a los demás 227
Artículo CLV. En qué consiste la humildad virtuosa . 229
Artículo CLVI. Cuáles son las propiedades de la generosidad; y cómo sirve de remedio contra todos los desarreglos de las pasiones 229
Artículo CLVII. Del orgullo 230
Artículo CLVIII. Sus efectos son contrarios a los de la generosidad 231
Artículo CLIX. De la humildad viciosa 232
Artículo CLX. Cuál es el movimiento de los espíritus en estas pasiones 233
Artículo CLXI. Cómo puede adquirirse la generosidad 235
Artículo CLXII. De la veneración 237
Artículo CLXIII. Del desdén 239
Artículo CLXIV. Del uso de estas dos pasiones 239
Artículo CLXV. De la esperanza y del temor 240
Artículo CLXVI. De la seguridad y de la desesperación 241
Artículo CLXVII. De los celos 241
Artículo CLXVIII. Por qué puede ser honesta esta pasión 242
Artículo CLXIX. Por qué es censurable 242
Artículo CLXX. De la irresolución 243
Artículo CLXXI. De la valentía y del arrojo 245
Artículo CLXXII. De la emulación 246
Artículo CLXXIII. Cómo el arrojo depende de la esperanza 247
Artículo CLXXIV. De la cobardía y del miedo 248

Artículo CLXXV. Del uso de la cobardía 249
Artículo CLXXVI. Del uso del miedo 249
Artículo CLXXVII. Del remordimiento 250
Artículo CLXXVIII. De la burla 251
Artículo CLXXIX. Por qué los más imperfectos son habitualmente los más burlones 251
Artículo CLXXX. Del uso de la broma 252
Artículo CLXXXI. Del uso de la risa en la broma 252
Artículo CLXXXII. De la envidia 253
Artículo CLXXXIII. Cómo puede ser justa o injusta . . 253
Artículo CLXXXIV. De dónde proviene que los envidiosos tengan que soportar el tener la tez plomiza . 254
Artículo CLXXXV. De la piedad 255
Artículo CLXXXVI. Quiénes son los más piadosos . . 255
Artículo CLXXXVII. Cómo a los más generosos les afecta esta pasión 256
Artículo CLXXXVIII. A quiénes no les afecta 257
Artículo CLXXXIX. Por qué esta pasión excita a llorar 257
Artículo CXC. De la autosatisfacción 258
Artículo CXCI. Del arrepentimiento 259
Artículo CXCII. De la estima 260
Artículo CXCIII. De la gratitud 261
Artículo CXCIV. De la ingratitud 261
Artículo CXCV. De la indignación 262
Artículo CXCVI. Por qué a veces está unida a la piedad y otras veces a la burla 263
Artículo CXCVII. A menudo se acompaña de admiración y no es incompatible con el gozo 264
Artículo CXCVIII. De su uso 264
Artículo CXCIX. De la ira 265
Artículo CC. Por qué aquellos que enrojecen de ira son menos de temer que los que palidecen 266
Artículo CCI. Hay dos clases de ira; y los que tienen más bondad están más sujetos a la primera 267
Artículo CCII. Son las almas débiles y bajas las que más se dejan llevar por la otra 269
Artículo CCIII. La generosidad sirve de remedio contra sus excesos 270
Artículo CCIV. De la gloria 271
Artículo CCV. De la vergüenza 271
Artículo CCVI. Del uso de estas dos pasiones 272
Artículo CCVII. De la impudicia 273

Artículo CCVIII. Del hastío 273
Artículo CCIX. Del pesar 274
Artículo CCX. De la alegría 274
Artículo CCXI. Un remedio general contra las pasiones 275
Artículo CCXII. Sólo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida 278

ESTUDIO PRELIMINAR

por José A. Martínez Martínez

> Nada hay en lo que uno pueda ocuparse con más provecho que en tratar de conocerse a sí mismo. Y la utilidad que debe esperarse de este conocimiento no atañe solamente a la Moral, como parece al pronto a muchos, sino particularmente también a la Medicina[1].

Aun habiendo declarado inequívocamente haber atendido menos los temas metafísicos[2] que cuestiones

[1] *La descripción del cuerpo humano*, I, i [*Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, 1897-1913, 11 vols.; nouvelle édition publiée avec le concours du Centre National du Livre, J. Vrin, Paris, 1996, vol. XI, p. 223 (en adelante se citará esta edición, como es usual, mediante las siglas AT, seguidas de la indicación de volumen y página/s correspondientes en numeración romana y arábiga, respectivamente)].

[2] En carta a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, confiesa Descartes que «la principal regla que he observado siempre en mis estudios, y que creo haberme servido más para adquirir algún conocimiento, ha sido que no he empleado nunca más que muy pocas horas al día a los pensamientos que ocupan la imaginación y muy pocas horas al año a los que ocupan el entendimiento solo, y haber dedicado todo el resto de mi tiempo al descanso de los sentidos y al reposo del espíritu» (AT, III, 692-693).

7 de 165

de tipo moral[3], estamos habituados a reconocer el contenido nuclear de la filosofía de René Descartes (1596-1650) en ese universal *buen sentido* cuyo atinado uso exige la sujeción insoslayable a un *método* que, mediante una cautelar *duda* radical, permite hallar esa primordial verdad del *pienso, luego soy*. Es posible que una tan frecuentada imagen, la del «pensador de profesión y maestro de pensar» o de «el ingeniero y el mecánico de su intelecto»[4], haga que a más de uno le resulte extraño

[3] De acuerdo con una concepción de la «sabiduría» por la que «se entiende no solamente la prudencia en los quehaceres, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes», la primera de las obligaciones humanas es la de «tratar de formarse una moral que pueda ser suficiente para regular las acciones de la vida, a causa de que esto no permite demora y porque debemos sobre todo tratar de vivir bien» («Carta-prefacio» de *Los principios de la filosofía*; AT, IX-2.ª, 2 y 13. Cf. Descartes, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, présent. et not. par D. Moreau, Flammarion, Paris, 1996, pp. 37-45, 54, 72). Tarea prontamente atendida por Descartes, de la que nos hace partícipes, como parte de esa propuesta «fábula» biográfica que es el *Discurso del método*, al escribir, en su tercera parte, que, para no quedar indeciso en sus acciones, mientras lo estuviera en sus juicios, «y no dejar de vivir desde ese momento lo más felizmente que pudiera, me proveí de una moral que no consistía sino en tres o cuatro máximas» (AT, VI, 22; cf. M. Le Doeuf, «En torno a la moral de Descartes», en V. Gómez Pin, *Conocer Descartes y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1979, pp. 106-110).

[4] A. Valensin, *Imágenes de Descartes*, trad. y pról. del P. F. Pérez, Taurus, Madrid, 1963, pp. 25 y 49. Como se ha corroborado recientemente, «la propia estructura arquitectónica del conocimiento indujo a Descartes a comenzar el edificio por los cimientos, lo que le llevó más tiempo y esfuerzo del que hubiera deseado, y le impidió acabar de construirlo»: su prácticamente ininterrumpido quehacer metafísico estuvo motivado tanto «por su interés epistemológico en proscribir de la ciencia toda forma de escepticismo» cuanto «por su atención a los continuos requerimientos de que fue objeto por filósofos y científicos de su tiempo, y por su precaución ante posibles incomprensiones y

el ver al "iniciador de la filosofía moderna" como "teórico de las pasiones". Extrañeza expresable, en toda su amplitud y radicalidad, mediante interrogantes similares a los siguientes: ¿Qué preocupaciones pudieron llevar al "padre del racionalismo" a ocuparse de las pasiones, las cuales *parecen* ser, no sólo "*lo* otro" que la razón, sino "*lo* irracional" por antonomasia[5]?; por tanto, ¿cuáles pudieron ser las advenedizas inquietudes que hicieron al pensador que cimentó todo saber y hacer verdaderos en la racionalidad humana interesarse por unas inmediatas inclinaciones naturales, ajenas y opuestas a la misma naturaleza humana?, ¿cuáles fueron las imprecisas intenciones por y con las que escribió un tratado[6] sobre esos infirmes sentimientos del alma que no proceden de la íntima estructura racional del ser humano?; y, en consecuencia, ¿acaso no resulta impropio, si es que no desatinado, un texto como el de *Las pasiones del alma* en el conjunto de la obra cartesiana?

Las consideraciones que siguen sobre unos supuestos, explícita o implícitamente afirmados en los interrogantes anteriores, me parece que ayudarán a eliminar la extrañeza que los ha provocado, a la par que permitirán conocer el origen de *Les passions de l'âme* y compren-

ataques por parte de teólogos y eclesiásticos» [J. Marrades, «Razón y pasión en la ética cartesiana», *Revista de Occidente*, 187 (1996), p. 21].

[5] Cf. S. Rábade, *La razón y lo irracional*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, pp. 35, 222, 231, 244-245.

[6] «*Traité des passions*», «petit traitté des Passions», «tractatu de affectibus», «*traité des Passions de l'Ame*», «tractatum *De Affectibus Animi*» son denominaciones de que tanto Descartes como algunos de sus corresponsales se servían (cf. AT, IV, 404; V, 87, 251, 347, 363, 453, 472; XI, 302, 324, 326) para referirse a *Les Passions de l'âme*, título escogido por el autor para la obra que se publicaría a finales de 1649, según se lee al frente de la edición preparada y aceptada por él mismo.

8 de 165

der su pertinente ubicación en el sistema filosófico del pensador francés.

I. LAS PASIONES EN LA OBRA DE DESCARTES

Frente al tópico que sitúa a las pasiones en las antípodas de la razón, promovido y avalado por asertos tan contundentes como el que sostiene que «no parece ceder la pasión ante la razón sino ante la fuerza»[7], Descartes omitirá y desechará cualquier pre-juicio sobre las pasiones, para así poder «evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención», en cumplimiento del primero de los preceptos del método[8], e «*intuir clara y evidentemente o deducir con certeza*» lo que las mismas son en el curso de una investigación correcta, conforme a la recomendación hecha en una de las primeras reglas[9]. Actitud y proceder que, al haber querido dejar constancia de que «la filosofía que cultivo no es tan bárbara ni tan cruel que rechace el disfrute de las pasiones; al contrario, es en él sólo, en el que pongo toda la dulzura y

[7] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, X, 9, 1179b29. Parecer semejante encontramos, por ejemplo, en Séneca, quien refuta la moderación pasional con el argumento siguiente: «Si admites en el sabio alguna pasión, la razón será impotente con ella y se verá arrastrada como por un torrente, más todavía si no tiene que combatir una sola pasión sino todas. El tropel de las pasiones, aunque sean endebles, posee más fuerza que la violencia de una gran pasión» (*Epístolas morales a Lucilio*, XI-XIII, 85, 6; cf. *Sobre la vida feliz*, V). Convendrá recordar a este respecto, como ha hecho J. M. Rist, que muchas de las posiciones adoptadas por los estoicos «surgen de un intento de seguir hasta el final las consecuencias lógicas de las teorías aristotélicas» (*La filosofía estoica*, trad. de D. Casacubierta, Crítica, Barcelona, 1995, p. 31).

[8] *Discurso del método*, II; AT, VI, 18.

[9] *Reglas para la dirección del ingenio*, III; AT, X, 366.

felicidad de esta vida»[10], le permitieron sostener que no «se las debe despreciar enteramente, ni siquiera debe uno librarse de tener pasiones»[11]. Como tan acertadamente escribiera Zubiri, al explicar por qué, para el filósofo de La Haya, los errores del hombre proceden de un dejarse llevar por impresiones internas y externas, perdiendo su dominio sobre sí mismo, «no es que Descartes descalifique las percepciones y las pasiones. Lo que descalifica es la inmediatez con que pretenden arrastrar a la voluntad libre»[12]. En efecto, sostiene Descartes que nuestros yerros se deben a que, siendo nuestra «voluntad en cierto modo infinita», por no haber «nada que pueda ser objeto de alguna otra voluntad, incluso de esa tan inmensa que es propia de Dios, a la que no se extienda asimismo la nuestra»[13], ejercitamos incorrectamente esa omnivolente capacidad humana, cometiendo «una falta en nuestra acción o en el uso de la libertad»[14] que nos hace ir ciega y extraviadamente más allá de lo que la luz natural del entendimiento nos permite conocer clara y distintamente[15]. «¿De dónde, pues —leemos

[10] [Al Marqués de Newcastle?], marzo o abril de 1648; AT, V, 135. Cf. *Los principios*, IV, 190; AT, IX-2.ª, 311.

[11] A Isabel, 1.º de septiembre de 1645; AT, IV, 287. No parece que Descartes estuviese libre de pasiones, como apunta al comienzo de la II parte del *Discurso* (cf. AT, VI, 11), si damos crédito al relato de las *Olímpicas* que ha llegado hasta nosotros (cf. AT, X, 179-188, y G. Rodis-Lewis, *Descartes. Biografía,* trad. de I. Sancho, Península, Barcelona, 1996, pp. 57-71).

[12] X., Zubiri, «Descartes», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza/S.E.P., Madrid, 9.ª ed., 1987, p. 165. Cf. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza/F.X.Z., Madrid, 1994, p. 149.

[13] *Principios de filosofía*, I, 35; AT, VIII-1ª, 18. Cf. A Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647; AT, V, 85.

[14] *Op. cit.*, I, 38; AT, VIII-1.ª, 19.

[15] Cf. *op. cit.*, I, 30-34 y 42-46; AT, VIII-1.ª, 16-18 y 20-22.

9 de 165

en la IV de las *Meditaciones*—, nacen mis errores? Sin duda tan sólo de que, siendo manifiesto que la voluntad es más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; y, como es indiferente para tales cosas, con facilidad se aparta de la verdad y del bien, y de este modo no sólo me engaño, sino que también peco»[16].

Por eso, evitaremos toda suerte de errores, de acuerdo con las recomendaciones de Descartes, tomando siempre las debidas precauciones, es decir, siendo cautos tanto en el conocer como en el obrar: tratando de alcanzar —en lo teórico— lo cierto, por intuición o deducción, dar nuestro asentimiento exclusivamente a lo percibido con suficiente claridad y distinción[17], y, guiándonos —en lo práctico— tan sólo por razones indubitables, tener «una firme y constante resolución de realizar todo lo que la razón aconseje, sin que las pasiones o los apetitos aparten de ello»[18], aunque en ocasiones debamos regirnos por opiniones dudosas como si fuesen seguras[19]; o, dicho en términos de los *Principios*,

[16] AT, VII, 58. En la traducción francesa de las *Meditationes de Prima Philosophia*, encontramos, en relación con la frase *facile a vero & bono deflectit*, la siguiente variante: «se extravía muy fácilmente, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero» (AT, IX-1.ª, 46). Cf. S. Rábade, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971, pp. 133-143.

[17] Cf. *Meditaciones*, III y IV; AT, VII, 35 y 59, y *Reglas*, II, III y XII; AT, X, 362-366, 368-370 y 417-430.

[18] A Isabel, 4 de agosto de 1645; AT, IV, 265.

[19] Cf. *Discurso*, III; AT, VI, 24. A la objeción planteada por uno de sus corresponsales aduciendo que «la segunda regla de su moral parece ser peligrosa, puesto que es necesario atenerse a las opiniones que una vez se ha determinado seguir, aun cuando sean las más dudosas, como si fuesen las más seguras; porque, si son falsas o malas, cuanto más se las siga tanto más se internará uno en el error o en el

«es cierto que no tomaremos nunca lo falso por lo verdadero, en tanto que sólo juzguemos lo que percibimos clara y distintamente; porque, no siendo Dios engañador, la facultad de conocer que nos ha dado no podría fallar, ni tampoco la facultad de desear, cuando no la extendemos más allá de lo que conocemos»[20]. Lo que Zubiri confirma, a continuación de las líneas antes trascritas, comentando que «la percepción sensible sólo será verdadera cuando esté de acuerdo con ideas claras y distintas; la pasión sólo será buena cuando responda a una decisión racional de la voluntad»[21]. De aquí que Descar-

vicio» (AT, I, 512-513), contesta Descartes, en carta de marzo de 1638, haber dicho que «es necesario ser resuelto en las acciones aunque se permanezca irresuelto en los juicios [...]. Y no debe temerse que esta firmeza en la acción nos interne cada vez más en el error o en el vicio, ya que el error no puede estar más que en el entendimiento, que supongo, no obstante, que permanece libre y considera como dudoso lo que es dudoso. Además de que refiero principalmente esta regla a las acciones de la vida que no permiten demora alguna, y me sirvo de ella sólo a modo de provisión [...], con el propósito de cambiar mis opiniones, tan pronto como pueda encontrar otras mejores, y no perder ocasión alguna de buscarlas [...]. De manera que me parece no haber podido usar de mayor circunspección de la que he usado para situar la resolución, en tanto que es una virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación» (AT, II, 34-36). Conviene recordar asimismo que, para Descartes, como escribe a Isabel, en la carta antes citada, «basta con que nuestra conciencia nos atestigüe que nunca hemos dejado de tener resolución y virtud para ejecutar todas las cosas que hemos juzgado ser las mejores, y así la virtud sola es suficiente para encontrarnos contentos en esta vida» (AT, IV, 266-267).

[20] *Les Principes de la Philosophie*, I, 43; AT, IX-2.ª, 43.

[21] *Op. cit.*, p. 165. «El problema de la sabiduría —prosigue comentando el filósofo español— no consiste entonces sino en aceptar libremente la firmeza que la razón *ofrece*, frente a la inmediatez con que el mundo sensible *solicita*. El hombre ha de rehacer desde sí mismo, esto es, racionalmente, el mundo de las percepciones sensibles y el mundo de sus inclinaciones naturales. El yerro, el fracaso de la vida, procede tan sólo de que la voluntad antepone la percepción a

tes no se recate de hacer comentarios favorables sobre las pasiones: ya para afirmar que, después de haberlas examinado, «las he encontrado buenas casi todas, y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivos para querer permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas»[22], ya para precisar, ante la extrañeza manifestada por Isabel de Bohemia tras leer el aserto cartesiano, de que cuanto más excesivas son las pasiones, más útiles resultan, que, «cuando he dicho que hay pasiones que son tanto más útiles cuanto más tienden hacia el exceso, he querido hablar tan sólo de las que son enteramente buenas; lo que he indicado al añadir que deben estar sujetas a la razón»[23].

Reiterada e inequívocamente ha apuntado Descartes, como ya hemos visto, a la felicidad como meta de la ocupación intelectual y filosófica[24], sin rehusar la proporcionada por las pasiones[25], al ser «ellas principalmente las que es necesario tratar de conocer para obtener el bien supremo»[26], si bien acostumbrándose cada cual «a creer lo que le dicta la verdadera razón y a guardarse de las falsas opiniones de que sus apetitos naturales le persuaden»[27]. Por ello no ha de parecer extraño que ya en el primero de sus libros, el *Compendio de música*, deje constancia de la atención prestada a las pasiones. Ciertamente, ese texto, escrito a los 22 años, mientras permanecía en Breda como voluntario en las tropas de Mauricio de Nassau, y dirigido «a Isaac Beeckman», es testigo de su interés por ellas, tanto al escribir, en el inicio mismo, que la finalidad del arte musical «es deleitar y provocar en nosotros pasiones diversas»[28], ya que «la Poética [...] se ha inventado sin duda para excitar los movimientos del alma, como nuestra Música»[29], cuanto al referirse, páginas después, a la diversidad de las pasiones relacionándola con la varia medida del sonido, pues, «en lo que atañe a las diferentes pasiones que la Música puede provocar en nosotros según la diferente medida (*mensura*), opino

la idea clara y distinta (precipitación), y la pasión a la inclinación racional. En última instancia, la verdad y la perfección sólo son posibles como fidelidad racional a sí mismo. El hombre que decide ser fiel a sí mismo, a su ser racional, es el único que posee Sabiduría» (*loc. cit.*, pp. 165-166).

22 A Chanut, 1.° de noviembre de 1646; AT, IV, 538.

23 A Isabel, 3 de noviembre de 1645; AT, IV, 331. Cf. AT, IV, 287 y 322.

24 Cf., v. gr., AT, IV, 202-203 y 265; V, 135; X, 361. Bien representativo a este respecto es el que, en abril de 1634, comunicase a Mersenne su deseo «de vivir en paz y continuar la vida que he comenzado tomando como divisa mía: *bien ha vivido quien bien se ha ocultado*» (AT, I, 285-286), así como su inseparable doble propósito, expresado en el *Discurso del método*, de «aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y andar con seguridad en esta vida» y «no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras que la razón me obligara a estarlo en mis juicios, y no dejar de vivir desde entonces lo más felizmente que pudiera» (AT, VI, 10 y 22).

25 Como puede leerse en el penúltimo artículo de *Las pasiones*, «ahora que las conocemos todas tenemos muchos menos motivos para temerlas de los que teníamos antes. Pues vemos que todas son buenas por su naturaleza y simplemente tenemos que evitar su mal uso o sus excesos», y, en el último, «los placeres que le son comunes [al alma] con el cuerpo dependen completamente de las pasiones, de suerte que los hombres a los que más pueden conmover son los más capaces de gozar en esta vida» (AT, XI, 485-486 y 488).

26 A Chanut, 20 de noviembre de 1647; AT, V, 87.

27 A ***, marzo de 1638; AT, II, 37.

28 AT, X, 89. En la continuación del párrafo encabezado por esta frase se anticipan ideas que veremos reaparecer, por ejemplo, en los artículos XCIV y CLXXXVII de *Las pasiones*: «Sin embargo, las cantinelas pueden ser a la vez tristes y deleitables, y no debe extrañarnos que sean tan opuestas, pues los poetas elegíacos y los autores trágicos agradan más en tanto en cuanto excitan en nosotros una mayor aflicción.» Cf. A Mersenne, 18 de marzo de 1630; AT, I, 133-134.

29 *Compendium Musicae*, XII; AT, X, 139.

que, en general, una más lenta provoca en nosotros movimientos lentos, como son la languidez, la tristeza, el miedo, la soberbia, etc.; mientras que una rápida produce asimismo pasiones más vivaces, como es la alegría, etc.»[30]. Y, aunque, o porque, de inmediato advierte Descartes que «una indagación más precisa sobre este asunto depende de un conocimiento más profundo de los movimientos del alma, sobre los que no diré nada más»[31], las alusiones precedentes y este voluntario silencio al respecto han permitido vincular la primera y la última de las obras cartesianas: «Se comprende ahora por qué el *Compendium* ha sido considerado como el *preludio*, al menos en el plano filosófico, de *Las pasiones del alma*. En las pasiones se juega la unión entre el alma y el cuerpo», y sólo en que las pasiones sean las propias y las apropiadas a esa unión, se ajusten a una medida que se corresponde al «ritmo musical, el ritmo de los placeres comunes al cuerpo y al alma», «reside la clave de la dicha y la dulzura de vivir»[32]. Subrayada ha quedado por Descartes, hacia 1618, la correspondencia entre las propiedades o afecciones del sonido y los sen-

[30] AT, X, 95. En relación con «las principales propiedades del sonido», *duratio* o *tempus* e *intensio*, cf. AT, X, 89. Esta inicial propuesta explicativa acerca de los hechos que provocan determinadas pasiones, así como de sus efectos, es invocada de nuevo en *Las pasiones*: p. ej., en los artículos XCIV y CCXII.

[31] Ibídem. En secuencias posteriores el autor justifica su renuncia a hablar «de las diferentes capacidades de las consonancias para provocar las pasiones» y a tratar «separadamente cada uno de los movimientos del alma que pueden ser excitados por la Música, y mostrar por qué grados, consonancias, tiempos y otras cosas semejantes aquéllos deben excitarse», porque eso «excede los límites de un compendio» y «se apartaría del objeto de un compendio» (AT, X, 111 y 140).

[32] A. Gabilondo, «Introducción» a R. Descartes, *Compendio de música*, trad. de P. Flores y C. Gallardo, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 30-31.

timientos o afectos del alma, puesto que a cada sonido musical corresponde una pasión. Se consigna así que el universo de los sentimientos obedece a las mismas leyes que el universo de los sonidos, poniendo de manifiesto y confirmando que un único orden, el matemático, gobierna la realidad: se pretende una «total matematización y racionalización del mundo musical sobre la base de una idéntica matematización y racionalización del mundo de la naturaleza, mundo del que aquel otro es fiel espejo»[33].

En los años siguientes, Descartes centrará sus investigaciones en ese único orden natural e inteligible que subyace a toda la realidad y la hace comprensible desde y en cualquiera de sus parcelas o manifestaciones[34], constituyendo asimismo el *leitmotiv* y núcleo de sus publicaciones: después de proceder a la presentación del principio de dicho orden en el *Discurso del método* y los ensayos de la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* (1637), lo descubre y hace operativo en las *Meditaciones metafísicas*, incluidas *Objeciones y Respuestas* (1641), para corroborarlo justificadamente en los *Principios de la filosofía* (1644).

* * *

[33] E. Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*, trad. de C. G. Pérez de Aranda, Alianza, Madrid, 1988, p. 131. En 1722 J. P. Rameau publicaba un *Traité de l'harmonie, réduite à ses principes naturels*, en el que, sobre la base de la naturaleza como «madre del acorde perfecto», desarrolla la idea de la existencia de una correspondencia armónica entre los sentimientos estéticos y las relaciones matemáticas de los acordes musicales.

[34] Sobre la trayectoria seguida por Descartes en estos años, cf. la II parte del trabajo de S. Turró *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1985.

Será en la última de las obras publicadas por Descartes, «fruto de toda su filosofía»[35], en la que retome un asunto que había quedado pendiente, pues, como ya se nos ha dicho, *pendet ab exquisita cognitione motuum animi*[36]; al tiempo que, explicando «la naturaleza de cada uno de los otros cuerpos que se encuentran en la tierra [...] y, principalmente, del hombre», intenta lograr el pensador francés su anhelado proyecto de «ofrecer a los hombres un cuerpo muy completo de filosofía»[37] —promesa en la que tanto insiste el autor de las cartas que preceden como prefacio al articulado de *Las pasiones*— que permita recoger los frutos que se hallan en las ramas del árbol a que se asemeja el saber filosófico todo[38].

La ocasión para llevar a cabo esa más exacta y completa investigación sobre las pasiones, vino propiciada por una petición que le hiciera la joven Isabel de Bohemia, quien, por mediación de A. de Pollot, había empezado a relacionarse, a partir de 1642[39], con Descartes. Ésta

[35] G. Rodis-Lewis, «Introduction» a R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Vrin, Paris. Nouv. tirage, 1994, p. 5.

[36] Cf. nota 31. Ese empeñado propósito de adquirir un mejor conocimiento sobre la psicofisiología humana está presente en los inacabados *Tratado del hombre* y *La descripción del cuerpo humano*, fechados en 1633 y 1648, respectivamente, de los que se beneficiará el contenido textual de *Las pasiones*.

[37] Carta-prefacio de *Los principios de la filosofía*; AT, IX-2.ª, 17. Cf. *Principia Philosophiae*, IV, 188; AT, VIII-1.ª, 315.

[38] Escribe Descartes, en esa misma Carta-prefacio, que «toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que brotan de ese tronco son todas las ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral» (*loc. cit.*, p. 14). Cf. D. Moreau, «Introduction» a Descartes, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, pp. 22-32.

[39] «Ya antes había oído referir tantas maravillas del excelente espíritu de la señora Princesa de Bohemia, que no me ha extrañado tanto enterarme de que lee escritos de metafísica, al igual que me

muy sensible princesa iniciaba, al año siguiente, la correspondencia con su admirado filósofo interesándose por la unión de alma y cuerpo[40], buscando así remedio y/o consuelo para sus no pocos padecimientos personales y desgracias familiares; y, en carta del 13 de septiembre de 1645, le hacía llegar a su ya por entonces atento confidente este requerimiento: «Me gustaría además veros

considero dichoso de que, habiéndose dignado leer los míos, demuestra no desaprobarlos; y hago mucho más caso de su juicio que del hecho por esos señores Doctores que toman como regla de la verdad las opiniones de Aristóteles antes que la evidencia de la razón. No dejaré de regresar a La Haya, tan pronto como sepa que estáis allí, para que, por mediación vuestra, pueda tener el honor de saludarla y recibir sus órdenes» (A Pollot, 6 de octubre de 1642; AT, III, 577-578; cf. pp. 351-353). Cf. G. de Martino y M. Bruzzese, *Las filósofas*, trad. de M. Poole, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 164-169.

[40] A su ruego de que le diga «cómo el alma del hombre puede determinar los espíritus del cuerpo para realizar las acciones voluntarias (no siendo más que una sustancia pensante)» (6/16 de mayo de 1643; AT, III, 661) y a su comentario de que «es muy difícil comprender que un alma, como la habéis descrito, después de haber tenido la facultad y el hábito de razonar bien, pueda perder todo esto por algunos vapores y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo y no teniendo nada de común con él, sea gobernada hasta tal punto por él» (10/20 de junio de 1643; AT, III, 685), responde Descartes que «el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, pueden también conocerse por el entendimiento sólo, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado de la imaginación; y, finalmente, las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen por el entendimiento puro, ni tampoco por el entendimiento ayudado de la imaginación, más que oscuramente, pero se conocen muy claramente por los sentidos. De donde resulta que aquellos que nunca filosofan y sólo se sirven de sus sentidos no dudan de que el alma mueve al cuerpo y el cuerpo actúa sobre el alma; pero consideran al uno y a la otra como una sola cosa, es decir, conciben su unión; [...] haciendo uso tan sólo de la vida y de las conversaciones corrientes, y absteniéndose de meditar y dedicarse a las cosas que ejercitan la imaginación, es como se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo» (28 de junio de 1643; AT, III, 691-692; cf. S. Agustín, *La ciudad de Dios*, XXI, 10,1).

13 de 165

definir las pasiones para conocerlas bien; porque los que las llaman perturbaciones del alma me persuadirían de que su fuerza no consiste sino en deslumbrar y someter la razón, si la experiencia no me enseñara que hay algunas que nos llevan a acciones razonables. Pero estoy segura de que me lo aclararéis más cuando expliquéis cómo la fuerza de las pasiones las hace tanto más útiles una vez que están sujetas a la razón»[41]. Casi de inmediato el complaciente "profesor" hace partícipe a su aplicada "alumna", que había insistido en que se tomase «el trabajo de describir cómo esa agitación particular de los espíritus sirve para formar todas las pasiones que experimentamos»[42], de las dificultades que está encontrando para atender cumplidamente y satisfacer con solvencia su reiterada solicitud, al manifestarle, prácticamente a vuelta de correo, que «es preciso que examine con más detalle las pasiones, para poderlas definir» y, más tarde, que «he pensado estos días en el número y en el orden de todas estas pasiones, [...]; pero aún no he digerido suficientemente mis opiniones respecto a este tema como para atreverme a escribirlas a V. A.»[43]: Acaso Descartes estaba tropezando con los obstáculos derivados de la incursión real en el único orden de la naturaleza toda de una subjetividad que, si hasta el momento, había pivotado fundante y dominantemente sobre la *res cogitans*, a partir de ahora debía albergar en su seno a la *res extensa* incluida en todo fenómeno pasional; así parece atestiguarlo un pasaje de la carta en que Descartes responde a un conjunto de réplicas de Pierre Gassendi contra las Respuestas a las quintas Objeciones, en la cual dice que «toda la

[41] AT, IV, 289-290.
[42] A Descartes, 28 de octubre de 1645; AT, IV, 322.
[43] A Isabel, 6 de octubre y 3 de noviembre de 1645; AT, IV, 309-310 y 332.

14 de 165

dificultad [...] no procede sino de una suposición falsa, y que no se puede probar de ninguna manera, a saber, que, si el alma y el cuerpo son dos sustancias de diversa naturaleza, esto les impide ser capaces de actuar la una contra la otra»[44].

Unos meses después, hará llegar a Isabel «un primer bosquejo» del trabajo realizado sobre «una materia que nunca antes había estudiado», que su receptora denomina «vuestro *Tratado de las pasiones*»[45], y del que habla al Residente francés en Estocolmo, en carta del 15 de junio de 1646, diciéndole haber «trazado este invierno un pequeño Tratado de la Naturaleza de las Pasiones, sin tener empero la intención de ponerlo al día»[46]. No obstante, su relación con Cristina de Suecia, a la que por medio del "mensajero" H.-P. Chanut envía «un pequeño tratado de las pasiones, que no es ni la menor parte»[47], le impedirá mantener su propósito, al ser muy diferentes las preocupaciones de la Princesa palatina y de la Reina sueca, menos interesada por las relaciones entre el cuerpo y el alma que por los principios que deben presidir las relaciones entre los hombres. De aquí que el autor no tenga inconveniente en introducir modificaciones en el «pequeño tratado», después incluso de que, convencido por sus amigos, haya decidido enviarlo a la imprenta: modificaciones que realiza en el momento mismo en que, luego de haber aceptado la invitación de la reina Cristina para trasladarse a Estocolmo, comunica a C. Clerselier, en carta del 23 de abril de 1649, que, «respecto del tratado de las Pasiones, no espero que esté impreso sino después de que me

[44] AT, IX-1.ª, 213.
[45] AT, IV, 407 y 404.
[46] AT, IV, 442.
[47] A Chanut, 20 de noviembre de 1647; AT, V, 87.

encuentre en Suecia; porque he sido negligente en revisarlo y añadirle las cosas que habéis juzgado faltarle, las cuales lo aumentarán en un tercio; pues tendrá tres partes, de las que la primera tratará de las pasiones en general, y en ocasiones de la naturaleza del alma, etc., la segunda de las seis pasiones primitivas, y la tercera de todas las demás»[48]. Acabada su impresión en Holanda a finales de noviembre de 1649, *Las pasiones del alma* vieron la luz en Amsterdam y París en los últimos días del mes siguiente, logrado el acuerdo entre los editores holandés y francés, L. Elzevier y H. Le Gras: las instrucciones para la distribución de los ejemplares fueron dadas por el propio Descartes y, con posterioridad a su fallecimiento, por el ya entonces embajador Chanut[49].

II. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE *LAS PASIONES DEL ALMA*

Como acabamos de conocer por el anuncio que el mismo autor hiciera a su amigo y "colaborador" Clerselier[50], unos meses antes de su publicación, la obra pre-

[48] AT, V, 353-354. G. Rodis-Lewis, en un trabajo, «Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité, le sens actuel de la métaphysique de Descartes», aparecido en *Études philosophiques*, 1 (1987), pp. 43-54, ha sostenido que los artículos dedicados a la generosidad, CLII-CLXI, CLXXXVII, CCIII, etc., bien pudieron ser añadidos en noviembre de 1649. Cf. «Introduction» a Descartes, *Les passions de l'âme*, pp. 10-12.

[49] Cf. AT, V, 449-451, 453-455, 469, 472, y XI, 293-294.

[50] Según A. Baillet, fue Clerselier quien, tras haber visto el manuscrito de *Las pasiones del alma* a petición de Descartes y encontrarlo muy difícil «para la comprensión de la mayoría», «obligó al autor a añadirle algo para hacerlo inteligible a toda clase de personas» (*La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, 1691, 2 vols., reed. Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York, 1972, vol. II, p. 394).

senta una estructura tripartita cuyas páginas contienen, en primer lugar, el estudio de la naturaleza, el número y el orden de las pasiones, y, después, la explicación tanto de las primitivas o generales cuanto de las derivadas o particulares.

En la primera parte, Descartes precisa el objeto y método de su investigación: la pasión, vivencia afectiva interna que tiene lugar y se manifiesta siempre relacionada con una acción exterior, se sitúa y produce en la confluencia entre la *res cogitans* y la *res extensa* configuradora del ser humano, y mediante leyes físicas y fisiológicas se comienza a realizar su explicación, ineludiblemente ofrecida en el marco de las relaciones que se establecen entre alma y cuerpo, puesto que nada obra más inmediatamente sobre el alma que el propio cuerpo al que está unida[51]. El que para la comprensión de las pasiones sea preciso partir del hecho de la conjunción de dos sustancias distintas, no anula la diferencia existente entre ellas ni oculta su recíproca irreductibilidad; por eso, antes de definir las pasiones (arts. XXVII-XXIX), es necesario estudiar, primero, las funciones dependientes del cuerpo y, a continuación, las debidas al alma, por cuanto «conociendo distintamente lo que en cada una de nuestras acciones no depende más que del cuerpo y lo que depende del alma, podremos servirnos mejor, tanto de él como de ella»[52]. En efecto, entre los artículos VII y XVI, Descartes describe, en términos mecanicistas, las operaciones que realiza el cuerpo por

[51] Puede comprobarse, consultando alguna de las cartas dirigidas a Isabel, que ya Descartes había insistido en que el alma humana, «estando unida al cuerpo, puede actuar y sufrir con él» (AT, III, 664) y en la existencia de placeres «que pertenecen al hombre, es decir, al espíritu en tanto que está unido al cuerpo» (AT, IV, 284). Cf. AT, IV, 277 y 281-282.

[52] *La description du corps humain*, I, vii; AT, XI, 227.

sí solo; y, después de haber explicado mecanismos corporales tales como la digestión, la circulación sanguínea, la respiración, los movimientos musculares, pasa a ocuparse de la acción efectuada por esos corpúsculos que son los espíritus animales, intentando dar explicación a los fenómenos resultantes de la actividad de esas partes más sutiles de la sangre sobre los músculos, sin intervención alguna del alma. De esos espíritus dependen movimientos y funciones corporales, sin que ninguno de ellos ni nada en ellos se produzca al azar, por mor del preciso y rígido mecanicismo anatómico que los rige. En estos procesos el funcionamiento del cuerpo hace intervenir y conjuga dos mecanismos diferentes: uno, el que hace que un objeto exterior excite un nervio, que libera algunos de los espíritus animales contenidos en el cerebro tirando de la parte a la que está sujeto (arts. XII-XIII), y, otro, el que provoca, desde el interior de nuestro organismo, que el corazón impulse un determinado número de espíritus animales, cuya diversidad es causa de los variados movimientos musculares que tienen lugar (arts. XIV-XV).

Realizado el examen pormenorizado de las funciones corporales puras, tanto activas como pasivas, Descartes pasa a ocuparse, en los artículos que van del XVII al XXI, de las funciones espirituales puras, distinguiendo en el alma sus voliciones e imaginaciones, que denomina acciones, y sus percepciones de tales voliciones y emociones intelectuales, en que consisten propiamente las pasiones. Los cinco artículos siguientes, dedicados a las funciones derivadas de la unión de las dos sustancias intervinientes, se centran en la pasividad del alma con respecto al cuerpo sin que falten alusiones escuetas y dispersas a la actividad de aquélla sobre éste; lo que pone de manifiesto que esa dualidad de sustancias —cada una de ellas completa e independiente en sí

y por sí misma, cuando se las considera separadamente—, cuyo operar ha sido atendido en los artículos precedentes, no tiene como consecuencia insoslayable un paralelismo imposibilitador de una real comunicación efectiva en su incidencia conformadora del ser humano. Lo que se reafirma, como vamos a ver, con un recurso complementario de que Descartes echa mano para la clasificación de las pasiones.

Para delimitar precisa y cumplidamente qué son y cómo se producen las pasiones propiamente dichas, Descartes añade al criterio objetivo, el proporcionado por la descripción fisiológica de la acción corporal sobre el alma, un criterio subjetivo, el derivado de los referentes que el alma tiene conscientemente de sus percepciones: así, las de recuerdos involuntarios e imaginaciones (arts. XXI y XXVI), sensaciones externas (art. XXIII) y sensaciones internas (art. XXIV), cuyas causas son la agitación de los espíritus en el cerebro, los objetos exteriores y nuestro propio cuerpo, son referidas infaliblemente por el alma a las imágenes del cuerpo conservadas en el cerebro, a los cuerpos exteriores y al propio cuerpo, mientras que sólo si refiere particularmente a sí misma las percepciones causadas por algún movimiento de los espíritus, sea de origen interno, sea de origen externo (arts. XXV, XXVII, XXVIII y XXIX), experimenta las que con total propiedad pueden ser llamadas pasiones. Resulta, por tanto, que, si para Descartes las pasiones dicen relación al cuerpo, realmente se producen y hallan en el alma, la sustancia que las experimenta y atestigua su existencia.

Al estudio del compuesto formado por el alma y el cuerpo, cuya estrecha unión torna confusas y oscuras las pasiones, se dedican los artículos restantes de esta primera parte: el filósofo localiza en la glándula pineal —el único órgano no doble del cerebro, situado en su

parte más interna, productor y receptor de movimientos rápidos— la sede de la interacción de ambas sustancias (arts. XXX-XXXIV), que ilustra mediante el ejemplo del miedo, cuyo análisis completo, exponiendo detalladamente desde sus causas exteriores hasta sus repercusiones psicológicas (arts. XXXV-XXXIX), muestra tanto el origen y desarrollo de las pasiones, descartando su localización en el corazón, cuanto su influencia sobre la voluntad (art. XL), desde donde Descartes se sitúa en los linderos de la problemática moral, puesto que los artículos XLI a L abordan la cuestión del poder que sobre el cuerpo tiene el alma y permiten atisbar un cierto dominio de ésta sobre las pasiones. Un poder que ni es pequeño ni tiene impedido su aumento, incluso en los más débiles; por lo que, empleado en adiestrar y conducir debidamente las pasiones, permite «convertirnos en dueños y poseedores de [nuestra] naturaleza»[53].

La segunda parte está dedicada principalmente a las pasiones primitivas, desarrollando Descartes los apuntes aportados, en la carta que el 6 de octubre de 1645 dirigiera a Isabel, previos a un más minucioso examen encaminado a la definición de las pasiones[54]. Se inicia con el estudio de sus primeras causas (art. LI), presidido por el principio conforme al que se hace la enumeración de las mismas, el de la finalidad, según que los objetos que mueven nuestros sentidos «nos pueden dañar o aprovechar» o «nos importan» (art. LII). En los artículos LIII-LXIX se deducen, a partir de ese principio rector, las seis pasiones primitivas —la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo, la tristeza— y las de ellas derivadas, a la cabeza de las cuales se sitúa esa «sorpresa súbita», en expresión del artículo LXX, que

[53] *Discurso*, VI; AT, VI, 62.
[54] Cf. AT, IV, 304-314.

nos provoca la presencia de un objeto por el que somos afectados antes de saber si «nos conviene o no» (art. LIII), de acuerdo con estos tres criterios discernidores: novedad del objeto que motiva la pasión, dimensión de bondad o maldad respecto a nosotros o a los demás y situación temporal; y, aunque la enumeración hecha podría prolongarse (art. LXVIII), se limita a las seis fundamentales[55], de las que las restantes «son especies suyas» (arts. LXIX y CXLIX).

Se hace a continuación un detallado estudio psicológico de las seis pasiones primitivas (arts. LXX-XCV), antes de proceder al análisis de las repercusiones fisiológicas internas observables de las cinco últimas (arts. XCVI-CVI), ya que la primera no va acompañada de cambio alguno en el corazón y la sangre (art. LXXI), así como de las causas fisiológicas internas (arts. CVII-CXI) y los efectos externos (arts. CXII-CXXXVI) de todas ellas. Esta segunda parte se cierra, al igual que la primera, con unas consideraciones de tipo moral sobre las pasiones, cuales son su uso en relación con el cuerpo (arts. CXXXVII-CXXXVIII) y, con relación al alma, su utilidad (arts. CXXXIX-CXLVI) y su poder (arts. CXLVII-CXLVIII), tendentes a propiciar su contribución a la dicha humana mediante la regulación de los deseos.

En la tercera parte el autor analiza, según la ordenación hecha del artículo LIII al LXIX[56], las pasiones

[55] Son la admiración (cf. arts. LIII y LXX-LXXIX), el amor (cf. arts. LVI, LXXIX-LXXXV, XCVII, CII, CVII, CXXXIX y CXLII), el odio (cf. arts. LVI, LXXIX-LXXX, LXXXIV-LXXXVI, XCVIII, CIII, CVIII, CXL y CXLII), el deseo (cf. arts. LVII, LXXXVI-XCI, CI, CVI, CXI, CXLI, CXLIII-CXLVI), el gozo (cf. arts. LXI, XCI, XCIII-XCV, XCIX, CIV, CIX, CXV, CXLI-CXLII) y la tristeza (cf. arts. LXI, XCII-XCV, C, CV, CX, CXVI-CXVII, CXLI-CXLII).
[56] Poniendo en relación los artículos de las partes II y III, de acuerdo con esa enumeración, el resultado es el que sigue: corres-

particulares derivadas de las seis primitivas[57]. Muy por encima de las pasiones en las que el alma es dominada por las turbaciones provenientes del cuerpo, Descartes centra su atención en las derivadas de la admiración, con especial referencia a la generosidad. Para finalizar se retoma, como en los dos casos anteriores, la perspectiva moral: la riqueza afectiva que las pasiones propor-

ponden al artículo LIV los artículos CXLIX-CLXI, al artículo LV los artículos CLXII-CLXIV, al artículo LVIII los artículos CLXV-CLXVIII, al artículo LIX los artículos CLXX-CLXXVI, al artículo LX el artículo CLXXVII, al artículo LXII los artículos CLXXVIII-CLXXXIX, al artículo LXIII los artículos CXC-CXCI, al artículo LXIV los artículos CXCII-CXCIII, al artículo LXV los artículos CXCV-CCIII, al artículo LXVI los artículos CCIV-CCVI y al artículo LXVII los artículos CCVIII-CCX.

[57] De hecho puede hacerse la siguiente agrupación de las pasiones derivadas en torno a las primitivas: de la admiración (art. LIII) proceden el menosprecio (arts. LIV, CXLIX-CLI), el aprecio (arts. LIV y CXLIX-CLII), la humildad (arts. LIV, CLV y CLIX), el orgullo (arts. LIV, CLVII-CLVIII), la veneración (arts. LV, CLXII y CLXIV), el desdén (arts. LV y CLXIII-CLXIV) y la generosidad (arts. CLIII-CLIV, CLVI, CLVIII, CLXI, CLXXXVII y CCIII); del amor (art. LVI) proceden el afecto, la amistad, la devoción (art. LXXXIII) y el agrado (art. LXXXV); del odio (art. LVI) procede el horror (art. LXXXV); del deseo (art. LVII) proceden la esperanza, el temor (arts. LVIII y CLXV), la seguridad, la desesperación (arts. LVIII y CLXVI), los celos (arts. LVIII y CLXVII-CLXIX), la irresolución (arts. LIX y CLXX), la audacia (arts. LIX, CLXXI y CLXXIII), la emulación (arts. LIX y CLXXII), la cobardía (arts. LIX y CLXXIV-CLXXV), la valentía (arts. LIX y CLXXIX) y el miedo (arts. CLXXIV y CLXXVI); del gozo (art. LXI) proceden la burla (arts. LXII y CLXXVIII-CLXXXI), la autosatisfacción (arts. LXIII y CXC), la estima (arts. LXIV y CXCII), la gratitud (arts. LXIV y CXCIII), la gloria (arts. LXVI y CCIV) y la alegría (arts. LXVII y CCX); de la tristeza (art. LXI) se derivan el remordimiento (arts. LX y CLXXVII), la envidia (arts. LXII y CLXXXII-CLXXXIV), la piedad (arts. LXII y CLXXXV-CLXXXIX), el arrepentimiento (arts. LXIII y CXCI), la indignación (arts. LXV y CXCV-CXCVIII), la ira (arts. LXV y CXCIX-CCIII), la vergüenza (arts. LXVI y CCV), el hastío (arts. LXVII y CCVIII) y el pesar (arts. LXVII y CCIX).

18 de 165

cionan puede servir para alcanzar la sabiduría (arts. CCXI-CCXII), ofreciéndosenos una auténtica solución práctica para la consecución de la verdadera vida feliz.

Vemos así cómo con *Las pasiones del alma* se cierra el círculo que Descartes empezara a trazar públicamente con el *Discurso del método*, y, aun antes, a esbozar en privado con las *Reglas para la dirección del ingenio*, a partir de un punto equidistante y firme que tiene por objeto la exaltación del buen sentido, *bon sens* o *bona mente*, dado que, «como todas las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, sin recibir de ellos mayor diferenciación que la recibida por la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina, no es necesario cohibir los ingenios con limitación alguna», sino que, en lugar de proponerse elegir y estudiar una sola ciencia con exclusión de las restantes, es preferible y conveniente ocuparse «sólo de aumentar la luz natural de la razón, no para resolver ésta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada una de las circunstancias de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir»[58].

* * *

Por lo que sabemos, en conformidad con lo comunicado por el autor a su interlocutor, hacia el final de la respuesta a la segunda carta "prologal" de *Las pasiones*, «mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico». Se ha propuesto, pues, Descartes *expliquer* las pasiones, o sea, no limitarse a definirlas sino

[58] Reg. I; AT, X, 360 y 361. Cf. *Discurso*, II y III; AT, VI, 21-22 y 27-28, y nota 3 *supra*.

llevar a cabo un análisis y descripción de las mismas; y lo ha querido hacer *seulement en physicien*, es decir, a semejanza de como las podía haber estudiado el médico Cureau de la Chambre en *Les Characteres des Passions*[59], serían «mostradas por un sabio anatomista»[60] y había empezado a esbozar él mismo tanto en un tratado «tocante a la naturaleza de los animales» como en un escrito en que aborda «la descripción de las funciones del animal y del hombre»[61]. No está en el ánimo de Descartes proceder a esa explicación ni *en orateur*, intentando expresarse «con el mayor ornato y dulzura» que pueda facilitar el aprendizaje de la retórica, en un lenguaje que permita decir sin trabas y fielmente «las emociones de un alma pura»[62], ni *en philosophe moral*, pues, aun cuando las nociones sobre la naturaleza humana adquiridas en los estudios de física le sirven como «fundamentos seguros para la moral», se niega a participar sus pensamientos acerca de la misma por no sentirse a gusto (*non libenter*) en tal menester[63]. En definitiva, Descartes se resiste a oficiar de moralista, sea bajo la influencia de Séneca, sea al modo, verbigracia, de Charron. Conviene, pues, precisar la posición

[59] Cf. AT, III, 87, 176 y 207. Prueba del interés de Descartes por el primer volumen de dicha obra, aparecido en 1640, son esas tres misivas a Mersenne, en las que reclama su envío. Su desinterés por el segundo volumen, de 1645, se entiende después de que, en carta del 28 de enero de 1641, manifestase a su procurante haber dedicado a la lectura del que había recibido algunas horas «sin encontrar en él nada más que palabras» (AT, III, 296).

[60] *Tratado del hombre*; AT, XI, 120. Cf. pp. 200-202.

[61] A Isabel, 6 de octubre de 1645 y 31 de enero de 1648; AT, IV, 310 y V, 112. Cf. IV, 247, 326, 329, 566.

[62] Cf. *Discurso*, I; AT, VI, 7, y A ***, 1628; AT, I, 9.

[63] Cf. A Chanut, 15 de junio y 1 de noviembre de 1646, 20 de noviembre de 1647; AT, IV, 441, 536 y V, 86-87, y Descartes y Burman, 16 de abril de 1648; AT, V, 178.

adoptada por nuestro autor en las coordenadas del tratamiento epocal de semejante problemática.

Durante el siglo XVII, el estatuto conferido a las pasiones dependía de las teorías que sobre la naturaleza humana sostenían, fundamentalmente, las corrientes neoestoica y jansenista. El neoestoicismo, influido tanto por el entusiasmo renacentista por la naturaleza y los modelos paganos cuanto por las enseñanzas y doctrinas de aristotélicos y escolásticos, tiene como representantes más destacados a G. du Vair, P. Charron y N. Coeffeteau, autores de *La philosophie morale des stoïques* (1592-1603), *De la sabiduría* (1601) y *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets* (1620), respectivamente. Esta escuela, que considera sobre todo el aspecto moral de las pasiones, lejos de condenarlas como enfermedades del alma, sostiene que estos apetitos sensibles no son ni buenos ni malos en sí mismos, sino que, perteneciendo necesariamente a la naturaleza íntima del ser humano, pueden ser sometidos y guiados por la razón, transformándolos en fuerzas propulsoras hacia la virtud. No obstante la prudencia de esta propuesta moral, se produjeron algunas reticencias frente a ella al entenderse, por una parte, que en su seno abrigaba una grave divergencia entre sus enseñanzas y la religión, y, por otra, que se seguía presentando el ideal clásico de la *apathéia* como preferible para el sabio, que en no pocas ocasiones se había mostrado harto impasible[64].

También en oposición a esa reivindicación moderada

[64] Ya entre los humanistas la reacción estuvo abonada por una crítica encaminada a declarar inaceptable para un cristiano la moral de los tan alabados estoicos, los cuales, «como los fariseos, ensalzan la virtud que no practican» [F. Rico, «Humanismo y ética», en V. Camps, (ed.), *Historia de la ética* (I), Crítica, Barcelona, 1988, p. 526].

19 de 165

y razonable de las pasiones, se situaban los discípulos de Jansenio y los miembros del Oratorio, la sociedad sacerdotal que, en 1611, fundara P. de Bérulle: Haciendo hincapié en el carácter miserable de la naturaleza humana y asumiendo la posición que San Agustín mantuviera frente a Pelagio —mientras para el monje britano la voluntad humana es absolutamente libre, para el obispo de Hipona el hombre sólo es libre por la gracia divina—, jansenistas y oratorianos ven traducidas en las pasiones la condición pecadora del ser humano y la imposibilidad de alcanzar por sí mismo la necesaria redención. Bajo esta inspiración está redactada, por ejemplo, la obra de J.-F. Senault *De l'usage des Passions* (1641), en la que este seguidor del movimiento oratoriano insiste en la servidumbre a la que se ve sometido quien se deja llevar por las pasiones, sin que ello obste indefectiblemente el posible buen uso moral de las mismas, con la condición de que concurra el don divino de la gracia.

Sin embargo, no eran estas dos las únicas perspectivas con las que, en la centuria del Seiscientos, los estudiosos de las pasiones podían atisbar y escrutar el consistir de las mismas. Para un variado e interesante elenco de autores la urdimbre afectiva del hombre no se oponía inevitablemente a los órdenes racional y/o divino: así lo iban a constatar san F. de Sales en su *Tratado del amor de Dios* (1616), P. Le Moyne en sus *Peintures morales* (1640), J.-L. Guez de Balzac en su *Discurso sobre la gloria* (1641), D. de Saint-Sorlin en sus *Les Délices de l'esprit* (1658), entre otros. Entre estos otros, distantes de diferente modo y en diverso grado de jansenistas y neoestoicos[65], es pertinente situar a Descartes,

[65] Al lado de las huellas de estoicismo que pueden encontrarse en algunas de las páginas escritas por Descartes (cf. AT, IV, 252-253, 263-267, 271-277; VI, 25-27, XI, 436-440), también aparecen en

cuya originalidad en la concepción de lo pasional «reside sobre todo en su tensa relación con el resto del sistema cartesiano», inserta en «un vasto movimiento de reintegración progresiva de las pasiones al orden natural de las cosas»[66]. Es este punto de vista, desde el que las pasiones aparecen como una proficua dimensión humana, el que permite al "físico" Descartes explicar los mecanismos fisiológicos subyacentes a todo proceso pasional; explicación fisiológica que, a pesar de la autoproclamación de innovador que aparece en el artículo I, había anticipado el español J. L. Vives en su *Sobre el alma y la vida* (1538), único pensador cuyo nombre aparece citado expresamente por el filósofo francés[67].

Inicia, por tanto, Descartes su investigación sobre las pasiones por una descripción de la fisiología humana, para acabarla con una reflexión acerca de la moral: exponente claro de la situación intermedia y la función intermediaria que las pasiones tienen en el conjunto de la filosofía cartesiana, justificables por esa doble naturaleza suya, que resulta de la unión del alma y del cuer-

ellas manifestaciones de discrepancias fundamentales (cf. AT, VI, 7-8; IV, 201-203, 264-265, 267, 608-610; XI, 363-364, 485-488), probablemente auspiciadas por el «profesor literario del joven Descartes» (G. Rodis-Lewis, *Descartes. Biografía*, p. 34). De aquí nuestro total acuerdo con quien, hace más de 50 años, sostuviera que «la verdadera dualidad de la metafísica cartesiana no es, pues, la de pensamiento y extensión. Mejor dicho, esta dualidad nace de otra dualidad más honda: vida razonable-vida natural. Por eso, la moral y el humanismo de Descartes, pese a todas sus apariencias, son todo menos estoicismo» (Zubiri, «Descartes», en *op. cit.*, pp. 166-167; cf. Marrades, art. cit., pp. 30-36).

[66] B. Timmermans, «Genèse et structure du traité des passions», en R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, introduction de M. Meyer, présentation et commentaires de B. Timmermans, Librairie Générale Française, Paris, 1990, p. 24.

[67] Cf. G. Rodis-Lewis, «Introduction» a R. Descartes, *Les passions de l'âme*, pp. 24-29.

20 de 165

po. Fisiología, unión de alma-cuerpo y moral son, pues, los temas que, a modo de sistema de tres ejes ortogonales, han articulado el contenido de *Las pasiones del alma*[68]. Se confirma *de facto* el símil empleado en la Carta-prefacio de *Los principios de la filosofía*, cuyas líneas finales afirman que «la más alta y perfecta moral, [...], presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría». Esa *sagesse* que convierte en hacedero el logro del bien supremo, consistente en el buen uso del libre albedrío, y es definitorio de la generosidad, «la llave de todas las otras virtudes —leemos en el artículo CLXI— y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones».

[68] Comentarios y valoraciones sobre lo sostenido por Descartes en relación con esta triple temática han hecho, p. ej., S. Rábade, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, CSIC, Madrid, 1985, pp. 176-183; W. S. Sahakian, *Historia y sistemas de la psicología*, trad. de A. Sánchez Torres, Tecnos, Madrid, 1.ª reimp., 1987, pp. 60-62; C. Gurméndez, *Tratado de las pasiones*, FCE, Madrid, 1985, pp. 58-60, 85-86, 100-101, 106-107, 112, 114, 153-155, 206-208, 263; *Crítica de la pasión pura* (I), FCE, Madrid, 1989, pp. 105, 198, 256-258, y *Ontología de la pasión*, FCE, Madrid, 1996, pp. 58, 74, 115-116, 133, 147-148; J. García Sevilla, «El dualismo cartesiano», en E. Quiñones, F. Tortosa y H. Carpintero (dirs.), *Historia de la psicología. Textos y comentarios*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 115-125; R. Bodei, *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. de J. R. Monreal, Muchnik, Barcelona, 1995, pp. 345-414; P. Laín, *Idea del hombre*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, pp. 31-32, 68-71; A. R. Damasio, *El error de Descartes (La emoción, la razón y el cerebro humano)*, trad. de J. Ros, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 15, 121-122, 228-232; J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 18, 116, 155; A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, ed. P. Cortés, Espasa Calpe, Madrid, 1996, pp. 64-65, 73, 116-117, 179; E. Trías, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1997, pp. 17, 54, 63-64.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Hemos hecho la traducción a partir del texto original de *Les passions de l'âme* (Louis Elzevier, en Amsterdam, y Henry Le Gras, en París, 1649), incluido en el volumen XI de las *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Charles Adam y Paul Tannery —cuya paginación reproducimos en el margen del texto—, la edición canónica de la obra cartesiana, desde su aparición entre 1898 y 1913, reeditada en 1996, con motivo del 400 aniversario del nacimiento de Descartes, por la Librairie Philosophique J. Vrin con la ayuda del Centre National du Livre. En alguna ocasión se lo ha comparado con la traducción latina, incluida en el volumen de los *Specimina Philosophiae* que se recoge en la bibliografía. Nuestra fidelidad al texto se ha mantenido prácticamente constante, intentando respetar la forma y el sentido de lo dicho por el autor a la vez que buscando la expresión en nuestro idioma que pueda facilitar su comprensión; de aquí que la mínimas variantes introducidas se refieran casi en exclusiva a la sustitución en algunas palabras de iniciales letras mayúsculas (*Méthode*, *Charlatans*, *Passion* ...) por minúsculas y de ciertos signos ortográficos (:, &, ...) por sus más apropiados o correctos usos y equivalentes actuales en nuestra lengua. Queremos hacer constar que, ocasionalmente, nos han sido de gran provecho para nuestro trabajo tanto las ediciones de G. Rodis-Lewis y M. Meyer/B. Timmermans como la traducción de E. Frutos, anotadas en el apartado bibliográfico. Conviene asimismo advertir, en relación con las notas a pie de página, que se ha pretendido con ellas facilitar al lector la intelección del texto cartesiano y/o aclarar el sentido del mismo, trayendo a colación, y reuniéndolos en el lugar oportuno, otros pasajes de las

obras o de la correspondencia de Descartes en que se hace mención de la misma cuestión o se ocupa de un asunto con ella relacionado. La apelación o remisión a otros autores y obras, hecha con parquedad para no producir innecesarias interferencias que hubieran podido dificultar la audición del discurso cartesiano, persigue idéntico propósito.

Voy a finalizar explicitando, en nombre de Pilar y en el mío, algunos ineludibles agradecimientos y un merecido reconocimiento: los primeros, a Sergio Rábade, Teresa García e Ignacio Quintanilla, quienes, por las estimulantes sugerencias y generosas ayudas de ellos recibidas, son corresponsables de los aciertos que haya en este trabajo, sin que quepa imputárseles las deficiencias que el mismo presente, sólo atribuibles a quienes lo firman; el segundo, a Carlos Gurméndez, el pensador que entre nosotros ha hecho de la pasión —cuya inquietud creativa atraviesa su obra— elemento central de su reflexión sobre el hombre, desde la convicción de que, pues «la pasión es el ser del hombre», es ella la que despierta y hace actuar a la razón: fallecido mientras se terminaban de redactar estas páginas, permítasenos dedicarle, en lo que valga, nuestro trabajo.

22 de 165

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES EN FRANCÉS

DES CARTES, R.: *Les Passions de l'Ame*, à Amsterdam, chez Louys Elzevier. M. DC. L.

Les Passions de l'ame, en *Oeuvres philosophiques de Descartes*, publiées d'après les textes originaux avec notices, sommaires et éclaircissemens par Adolphe Garnier, Librairie de L. Hachette, Paris, 1835, tome I, pp. 315-460.

Les passions de l'ame, en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1898-1913; nouvelle édition publié avec le concours du Centre National du Livre, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, vol. XI, pp. 291-497.

DESCARTES, R.: *Discours de la Méthode, Méditations métaphysiques, Traité des passions*, introduction par Émile Faguet, Nelson Éditeurs, Paris, 1932, pp. 225-382.

DESCARTES, R., *Les passions de l'âme*, revu et annoté par Pierre Mesnard, Boivin et Cie, Paris, 193?.

DESCARTES, R.: *Traité des passions*, suivi de la correspondance avec la Princesse Élisabeth, présentation et annotation par François Mizrachi, Union Géneral d'Éditions, Paris, 1965.

DESCARTES, R.: *Les passions de l'âme*, préface de Samuel Sylvestre de Sacy, Gallimard, Paris, 1969.

Les passions de l'âme, en R. DESCARTES, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Paris, 1970, pp. 691-802.

DESCARTES, R.: *Les passions de l'âme*, précédé de «La pathétique cartésienne», par Jean-Maurice Monnoger, Gallimard, Paris, 1988.

DESCARTES, R.: *Les passions de l'âme*, introduction de Michel Meyer, présentation et commentaires de Benoît Timmermans, Librairie Générale Française, Paris, 1990.

DESCARTES, R.: *Les passions de l'âme*, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Vrin, Paris, Nouv. tir., 1994.

DESCARTES, R.: *Les passions de l'âme*, introduction, notes, bibliographie et chronologie de Pascale d'Arcy, Flammarion, Paris, 1996.

II. TRADUCCIONES

DESCARTES, R.: *Passiones Animae*, Gallicè ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae, Ab H. D. M. i. v. l. Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, MDCL.

DESCARTES, R.: *Passiones Animae*, Gallicè ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae, Ab H. D. M. i. v. l.; en R. DESCARTES, *Specimina Philosophiae*, Amstelodami, Ex Typographia Blaviana, MDCXCII.

Las pasiones del alma, en *Obras filosóficas de Descartes*, vertidas al

castellano y precedidas de una introducción por D. Manuel de la Revilla, Biblioteca-Perojo, Madrid, s. f., t. I, pp. 239-343.
Tratado de las pasiones; en R. DESCARTES, *Obras filosóficas*, Imp. de L. Rubio, Madrid, 1931, pp. 79-221.
DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*, traducción del francés por Consuelo Berges, prólogo de José Antonio Míguez, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 3.ª ed., 1971.
DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*, traducción de Francisco Fernández, introducción de François Villandry, Península, Barcelona, 1972.
DESCARTES, R.: *Tratado de las pasiones* y *Discurso sobre el método*, traducción y notas por Javier Núñez de Prado con unas notas prologales de Emiliano M. Aguilera y unos apéndices por el P. Antoine Guenard, S.J., y Jaime Balmes, Pbro., Iberia, Barcelona, 1985, pp. 1-130.
DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas* y *Las pasiones del alma*, traducción de Juan Gil Fernández y Consuelo Bergés, prólogo de José A. Míguez, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 79-184.
DESCARTES, R.: *Discurso del método* y *Tratado de las pasiones del alma*, introducción de Miguel Ángel Granada, traducción y notas de Eugenio Frutos, Planeta, Barcelona, 2.ª ed., 1989, pp. 63-205.

III. ESTUDIOS

ADAM, Ch.: *Vie & oeuvres de Descartes (Étude historique)*, supplément a *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1910, t. XII.
ADAM, M.: «Descartes et l'apologétique», *Revue philosophique*, 2 (1988), pp. 129-152.
ALQUIÉ, F.: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris, 1950.
AZOUVI, F.: «Le rôle du corps chez Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1978), pp. 14-27.
BAERTSCHI, B.: *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Vrin, Paris, 1996.
BAILLET, A.: *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Daniel Horthemels, Paris, 1691, 2 vols., reed. en Georg Olms Verlag, Hildesheim/N. York, 1972.
BARDOUT, J.-C.: «Descartes et la fortune», en *Les Études philosophiques*, 1-2 (1996), 89-99.
BEYSSADE, J.-M.: «Réflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes», en J.-L. MARION, (dir.), *La Passion de la raison: Hommage à Ferdinand Alquié*, PUF, Paris, 1983, pp. 112-129.
— «La classification cartésienne des passions», en *Revue Internationale de Philosophie*, 146 (1983), pp. 278-287.
— «Sur les «trois ou quatre maximes» de la morale par provision», en *Descartes: il metodo e i saggi. Atti del Convegno per il 350º anniversario della publicazione del «Discours de la méthode»*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1990, vol. 1, pp. 135-153.
BITBOL-HESPÉRIÈS, A., «Le principe de vie dans les *Passions de l'âme*», *Revue philosophique*, 4 (1988), pp. 415-431.
BROUGHTON, J., y MATTERN, R.: «Reinterpreting Descartes on the notion of the union of mind and body», *Journal of the History of Philosophy*, XVI/1 (1978), pp. 23-33.
CARTER, R. B.: *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body problem*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983.
CASSIRER, E.: *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Vrin, Paris, 1942.
CHAUVOIX, L.: *Descartes. Sa méthode et ses erreurs en physiologie*, Ed. du Cèdre, Paris, 1966.
COHEN ROSENFELD, L.: *From Beast-Machine to Man-Machine*, Octagon Books, New York, 1968.
CROMBIE, A. C.: «Descartes on method and physiology», *Cambridge Journal*, 5 (1951), pp. 178-186.
D'ANGERS, J. E.: «Senèque, Epictète et le stoïcisme dans l'oeuvre de R. Descartes», *Revue de Théologie et Philosophie*, 1954, pp. 169-196.
DELAMARRE, A. J.-L.: «Du consentement. Remarques sur *Les Passions de l'âme*, article 40», en *La Passion de la raison: Hommage à Ferdinand Alquié*, pp. 131-143.
DEPRUN, J.: «Qu'est-ce qu'une passion de l'âme? Descartes et ses prédécesseurs», *Revue philosophique*, 4 (1988), pp. 407-413.
DERRIULAT, J.: «Descartes et la mélancolie», *Revue philosophique*, 4 (1996), pp. 465-486.
DREYFUS-LE FOYER, H.: «Les conceptions médicales de Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pp. 237-286.
ESPINAS, A.: *Étude sur l'histoire de la philosophie de l'action: Descartes et la morale*, Paris, 1925, 2 vols.
FAVIÈRES, A.: «Descartes et la morale», *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1937, pp. 172-180.
FOSTER, J.: *The inmaterial self: A defence of the cartesian dualist conception of the mind*, Routledge, London, 1991.
FRUTOS, E.: «La moral de Séneca en Descartes», en *Actas del Con-*

23 de 165

greso Internacional de Filosofía, en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte, Taurus, Madrid, 1965, pp. 135-161.

GALLOIS, P.: «La méthode de Descartes et la médicine», *Hippocrate*, 6 (1938), pp. 65-77.

GILSON, É.: *La doctrine cartésienne de la liberté*, F. Alcan, Paris, 1913.

GOGUEL DE LABROUSE, E.: «La evidencia en la ética cartesiana», *Revista de Filosofía*, Chile, 1950, pp. 540-544.

GOMBAY, A.: «Amour et jugement chez Descartes», *Revue philosophique*, 4 (1988), pp. 447-455.

GONZÁLEZ RÍOS, F.: *Descartes, su mundo moral y religioso*, Buenos Aires, 1950.

GORHAN, G.: «Mind-Body Dualism and the Harvey-Descartes Controversy», *Journal of the History of Ideas*, 55/2 (1994), pp. 211-234.

GOUHIER, H.: «Descartes et la vie morale», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pp. 165-197.

— *Descartes. Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Vrin, Paris, 3.ª ed., 1973.

GRIMALDI, N.: «Sartre et la liberté cartésienne», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1987), 67-88.

— *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris, 1988.

— *Descartes. La morale*, Vrin, Paris, 1992.

GUÉROULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, Paris, 1953, 2 vols.

GUERRERO, L. J.: «La generosidad en la filosofía cartesiana», en *Descartes: Homenaje en el tercer centenario del «Discurso del método»*, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1937, vol. 1, pp. 41-72.

HALL, T. S.: «Descartes' physiological method: position, principles, exemples», *Journal of the History of Biology*, 3 (1970), pp. 53-79.

HAMELIN, O.: *El sistema de Descartes*, trad. de A. Haydée, Losada, Buenos Aires, 1949.

KAMBOUCHNER, D.: «La troisième intériorité: L'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du "sens intérieur"», *Revue philosphique*, 4 (1988), pp. 457-484.

— *L'homme des passions*, Albin Michel, Paris, 1995, 2 vols.

LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes*, PUF, Paris, 1950.

— «La liberté selon Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pp. 101-164.

LE DOEUF, M.: «En torno a la moral de Descartes», en V. GÓMEZ PIN, *Conocer Descartes y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1979, pp. 105-116.

LEFÈVRE, H.: «De la morale provisiore à la générosité», en *Descartes, Cahiers de Royaumont*, 2 (1957), pp. 336-359.

LEFÈVRE, R.: *L'humanisme de Descartes*, PUF, Paris, 1957.

LENOBLE, R.: «La Psychologie cartésienne», *Revue Internationale de Philosophie*, 1950, pp. 160-189.

— «Liberté cartésienne ou liberté sartrienne», en *Descartes, Cahiers de Royaumont*, 2 (1957), pp. 302-335.

LÉVI, A.: *French moralists. The theory of the passions, 1585 to 1649*, Oxford, 1964.

LIVET, P.: «Le traitement de l'information dans le traité des passions», *Revue philosophique*, 103 (1978), pp. 3-35.

MADANES, L.: «Descartes: La libertad de pensamiento, fundamento de la moral provisional», en *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 5/1-2 (1995), pp. 125-162.

MAGER, A.: «Die anthropologische Bedeutung der Affektenlehre Descartes'», en *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del Metodo*, Vita e Pensiero, Milan, 1937, pp. 567-575.

MALO, A.: «Coscienza e affettività in Cartesio», *Acta Philosophica*, II/2 (1993), pp. 281-299.

— «La ética cartesiana entre teleología y deontología», *Sapientia*, 50/195-6 (1995), pp. 33-49.

MARCOS, J.-P.: «Gouvernement de soi et contentement», *Les Études philosophiques*, 1-2 (1996), pp. 101-129.

MARION, J.-L.: «Générosité et phénoménologie (Remarques sur l'interprétation du *cogito* cartésien par M. Henry)», *Les Études philosophiques*, 1 (1988), pp. 51-72.

MARRADES, J.: «Razón y pasión en la ética cartesiana», *Revista de Occidente*, 187 (1996), pp. 19-36.

MARTÍNEZ, A. M.: «Fundamentos de la moral en Descartes», *Revista de Filosofía*, Chile, 1950, pp. 419-435.

MARTÍNEZ VELASCO, J.: «El problema mente-cerebro: sus orígenes cartesianos», *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, I (1996), pp. 191-210.

MATHERON, A.: «Psychologie et politique: Descartes. La noblesse du chatouillement», *Dialectiques*, 6 (1974), pp. 79-98.

— «Amour, digestion et puissance selon Descartes», *Revue philosophique*, 4 (1988), pp. 433-445.

MESNARD, P.: *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin et Cie, Paris, 1936.

— «L'esprit de la physiologie cartésienne», *Archives de Philosophie*, 13 (1937), pp. 181-220.

— «L'union de l'âme et du corps», en P. BAYER (ed.), *Congrès Descartes. Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, Paris, 1937, t. I, pp. 129-139.

MORGAN SCHMITTER, A.: «Representation, Self-Representation, and the Passions in Descartes», *The Review of Metaphysics*, XLVIII/2 (1994), pp. 331-357.

NÉEL, M.: *Descartes et la princesse Elisabeth*, Elzévir, Paris, 1946.

OZORIO DE ALMEIDA, M.: «Descartes physiologiste», en *Congrès Descartes. Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, t. II, pp. 54-59.

PALCOS, A.: «Descartes, psicólogo de la afectividad», en *Descartes: Homenaje en el tercer centenario del «Discurso del método»*, vol. 2, pp. 54-59.

PEÑA GARCIA, V.: «Acerca de la "razón" en Descartes: reglas de la moral y reglas del método», *Arbor*, 112 (1982), pp. 167-183.

PETIT, L.: *Descartes et la princesse Élisabeth*, A.-G. Nizet, Paris, 1969.

PETRIK, J. M.: *Descartes' theory of the will*, Hollowbrook Publishing, Durango (Colorado), 1992.

POLLNOW, H.: «La psychologie infantile chez Descartes», en *Congrès Descartes. Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, t. I, pp. 160-166.

PUJIULA, J.: «Qué influjo ha ejercido el mecanicismo fisiológico de Descartes en el mecanicismo biológico moderno», en *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del Metodo*, pp. 711-718.

QUERCY, P.: «Remarques sur le "Traité des Passions" de Descartes», *Journal de Psychologie*, 1924, pp. 670-693.

RAMBACH, J.-C.: «À propos des passions: Ombres et lumières avant Descartes», *Travaux de Linguistique et de Littérature*, 15 (1977), pp. 43-65.

RIESE, W.: *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVIIe siècle*, Bâle/New York, 1965.

— «Descartes as a psychophysical therapist», *Medical History*, 1966, pp. 237-244.

Rodis-Lewis, G.: *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, Paris, 1950.

— *La morale de Descartes*, PUF, Paris, 3.ª ed., 1970.

— «Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes», *Descartes, Cahiers de Royaumont*, 11 (1957), pp. 208-236.

— «Musique et passions au XVIIe siècle (Monteverdi et Descartes), en *Bulletin de la Societé d'Étude du XVIIe siècle*, 92 (1971), pp. 81-98.

— «Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité, le sens actuel de la métaphysique de Descartes», *Les Études philosophiques*, 1 (1987), pp. 43-54.

ROGER, J.: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, A. Colin, Paris, 1971.

RUYSSEN, T.: «Prudence, sagesse, générosité ou les trois morales de Descartes», en *Les sciences et la sagesse. 5e Congrès de Philosophie de Langue française*, Paris, 1950, pp. 235-238.

SARANO, R.: «La liberté chez Descartes», *Les Études philosophiques*, 2 (1950), pp. 201-222.

SARTRE, J.-P.: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, versión española de J. Valmar, revisión de C. Amorós, Alianza/Losada, Madrid, 1984.

— «La liberté certésienne», en *Situations, I*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 289-308.

SEGOND, J.: «La liberté divine et la liberté humaine, prélude cartésien à l'existentialisme», *Les Études philosophiques*, 2 (1950), 223-232.

SPAEMANN, R.: «La morale provisoire de Descartes», *Archives de Philosophie*, 35/3 (1972), pp. 353-369.

STRAUS, E.: «Descartes, Bedeutung für die moderne Psychologie», en *Congrès Descartes. Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, t. IX, pp. 52-59.

TEIXEIRA, L.: *Ensaio sôbre a Moral de Descartes*, São Paulo, 1955.

TELLLIER, A.: *Descartes et la médecine; ou relations de René Descartes avec les médecins de son temps, suivi d'un exposé des idées médicales de Descartes*, M. Vigne, Paris, 1928.

URMENETA, F. de: «Luis Vives y el tercer centenario del tratado cartesiano sobre "Las Pasiones", *Revista de Psicología General y Aplicada*, IV/9 (1949), pp. 681-692.

VERGA, L.: «Ragioni ed esperienza nelle morali di Cartesio e de Cartesiani», *Revue Internationale de Philosophie*, 114 (1975), pp. 453-475.

VIEILLARD-BARON, J.-L.: *Le problème de l'âme et du dualisme. Autour de Descartes*, textes réunis par —, Vrin, Paris, 1996.

WALLON, H.: «La psychologie de Descartes», en *La Pensée*, 1950, pp. 11-20.

IV. REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

CHAPPEL, V., y DONEY, W.: *Twenty-five Years of Descartes Scholarship, 1960-1984. A bibliography*, Garland, New York, 1987.

CURLEY, E.M. *et al.*: *Bibliography of Descartes Literature, 1960-*

1970, en H. CATON, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, Yale University Press, New Haven/London, 1973, pp. 223-243.

DEREGIBUS, A., «Cartesio», en *Questioni di Storiografia Filosofica*, Ed. La Scuola, Brescia, 1974, vol. II, pp. 207-271.

SEBBA, G.: *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960*, M. Nijhoff, The Hague, 1964.

Bulletin cartésien, que aparece cada año, desde 1970, en la revista *Archives de Philosophie*.

AT,
XI,
291

LAS PASIONES DEL ALMA

AT,
XI,
301

ADVERTENCIA DE UNO DE LOS AMIGOS DEL AUTOR[1]

Habiéndome enviado este libro el señor Descartes, con el permiso para hacerlo imprimir, y para añadirle el prefacio que yo quisiera, me he propuesto no hacer otra cosa que poner aquí las mis-

[1] Al no existir pruebas fehacientes y definitivas sobre la identidad del redactor de las cartas dirigidas a Descartes que siguen, resulta verosímil suponer que este amigo es Claude Picot, prior de Rouvre, a quien Descartes ya remitiera una carta, la «Del autor al traductor», que sirve de «Prefacio» a la versión francesa de los *Principia Philosophiae*, publicada en 1647 bajo el título de «*Les principes de la philosophie, Escrits en Latin par* René Descartes, *Et traduits en François par un de ses Amis*» (AT, IX-2.ª, III). A. Baillet creyó que ese *ami de l'autheur* bien podía ser el traductor al francés de las *Meditationes de Prima Philosophia* con las *Objectiones* y *Responsiones* (1647), Claude Clerselier, quien, tras ver el manuscrito de *Las pasiones del alma* a petición de Descartes y encontrarlo muy difícil «para la comprensión de la mayoría», «obligó al autor a añadirle algo para hacerlo inteligible a toda clase de personas» (*La Vie de Monsieur Des-Cartes*, II, 394). Sin embargo, el dato en que Baillet se

mas cartas que le he escrito antes[2], con el fin de obtener esto[3] de él, ya que contienen muchas cosas que creo que el público tiene interés en saber.

apoya, una carta de Descartes a Clerselier del 23 de abril de 1649, sirve a C. Adam «para demostrar que él no puede ser el autor de las cartas del 6 de noviembre de 1648 y del 23 de julio de 1649, publicadas a modo de prefacio» («Avertissement» a *Les passions de l'âme*; AT, XI, 295, nota *a*). En esa carta, Descartes le comunica que espera ver impreso el tratado después de su marcha a Suecia —lo que ocurriría en los primeros días de septiembre—, «pues he sido negligente para revisarlo y añadirle las cosas que habíais creído que le faltaban, las cuales lo ampliarán en un tercio» (AT, V, 354). El anuncio de la impresión de la obra y el contenido de estas líneas convierten en muy improbable la hipótesis que hace de Clerselier tanto el remitente de tales cartas como el destinatario de las respuestas a las mismas: si una de las cartas, «la de finales de abril, se dirige a Clerselier, es necesario buscar —concluye Adam— para la segunda otro destinatario. El abad Picot, lo repito, parece ser el indicado: tanto más cuanto que el amigo de Descartes, autor de la primera carta, del 6 de noviembre de 1648, cita, para replicarle, un pasaje completo del Prefacio, «añadido, dice, hace dos años a la versión francesa de vuestros *Principios*», Prefacio dirigido, recordémoslo, al autor de esa versión, que es precisamente el abad Picot. ¿Y qué otro podía tener más interés en pedir, lo que es el objeto principal de esa primera carta, la continuación de los *Principios*, que el propio traductor, el abad Picot?» (AT, XI, 296-297).

[2] Sin llegar al extremo de considerar como una «pequeña novela epistolar» el «extraño» preámbulo de estas cuatro cartas, totalmente «ficticias», conforme a algunas expresiones de S. Sylvestre de Sacy («Préface» a Descartes, *Les passions del'âme*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 17 y 10), sí puede admitirse, de acuerdo con C. Adam, el que fueran «un poco acondicionadas para el público» (AT, XI, 296).

[3] «Esto» (*cela*) se refiere a «el permiso para hacerlo imprimir», según lo manifestado en la primera de las cartas al afirmar que la «haré imprimir» y que «aceptéis que yo le añada un prefacio con el que se imprima»; a lo que Descartes, después de ofrecer «dos razones que me parece os deben impedir publicarla», accede autorizándole hacer «lo que os plazca» (cf. pp. 12, 41 y 43, 45 de esta traducción).

28 de 165

CARTA PRIMERA AL SEÑOR DESCARTES

Señor:

Me habría complacido veros en París este último verano[4], pues pensaba que habríais venido con
302 el propósito / de estableceros aquí, y que, teniendo mayor comodidad aquí que en ningún otro lugar para hacer los experimentos, de los que habéis manifestado tener necesidad para acabar los tratados que habéis prometido al público, no dejaríais de mantener vuestra promesa y los veríamos impresos muy pronto. Pero me habéis privado enteramente de este gozo cuando habéis vuelto a Holanda; y no puedo abstenerme aquí de deciros que estoy aún

[4] En 1648 Descartes realiza su tercer y último viaje a Francia, desde que, en 1628, decidiera establecerse en Holanda. Durante los dos anteriores, que tuvieron lugar en 1644 y 1647, se alojó en casa de Picot, a quien Descartes encontró, en el segundo de ellos, terminando la traducción al francés de los *Principia*. Descartes proyectó pasar los tres meses de verano de 1648 en París, en un apartamento «más cercano al mundo» de lo que estaba el de su anfitrión parisino, pero, resultándole la estancia en París «cada vez más molesta y difícil de soportar», se traslada a Bolonia el 1 de septiembre y, después, a Leyde, desde donde marcha a Amsterdam el 6 del mismo mes (cf. Baillet, *op. cit.*, II, 211, 215, 323-325, 340-351; AT, IV, 108, 129-130; V, 227-230).

enfadado con vos porque no habéis querido, antes de vuestra partida, dejarme ver el tratado de las pasiones, que me han dicho que habéis compuesto; además de que, reflexionando sobre las palabras que he leído en un prefacio que se añadió hace dos años a la versión francesa de vuestros *Principios*, donde, después de haber hablado sucintamente de las partes de la filosofía que deben investigarse todavía, antes de que se puedan recoger sus principales frutos[5], y haber dicho que no desconfiáis tanto de vuestras fuerzas como para no osar intentar explicarlas todas, si tuvieseis facilidades para hacer los experimentos que se requieren para apoyar y justificar vuestros razonamientos[6], añadís que para esto se precisaría de grandes gastos, para los que

[5] En esa Carta-prefacio, donde se expone el célebre símil de la filosofía como «un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen principalmente a tres, a saber, la medicina, la mecánica y la moral», habla Descartes de la necesidad de «examinar en particular la naturaleza de las plantas, de los animales y, sobre todo, del hombre, con el fin de ser capaces, luego, de encontrar las demás ciencias que le son útiles»; y, líneas después, tras dar cuenta de las obras publicadas hasta entonces —creyendo así «haber comenzado a explicar toda la filosofía por orden, sin haber omitido ninguna de las cosas que deben preceder a aquellas de las que he escrito en último lugar»—, escribe que «para llevar este proyecto a término debería explicar después, del mismo modo, la naturaleza de cada uno de los demás cuerpos más particulares que hay sobre la tierra, a saber, minerales, plantas, animales y principalmente el hombre; y, finalmente, tratar con exactitud de medicina, moral y artes mecánicas» (AT, IX-2.ª, 14, 16-17).

[6] Descartes había escrito textualmente: «no me siento todavía tan viejo, ni desconfío tanto de mis fuerzas, ni me encuentro tan alejado del conocimiento de lo que resta, como para no atreverme a intentar acabar este proyecto, si tuviera la comodidad para hacer todos los experimentos de que tengo necesidad para apoyar y justificar mis

un particular como vos no podría bastarse, si el público no le ayudase; pero que, no viendo que debáis esperar esta ayuda, pensáis deberos contentar con estudiar en adelante para vuestra instrucción particular; y que la posteridad os excuse, si dejáis de trabajar en lo sucesivo para ella[7]: temo que real-
303 mente no queráis dar ahora / al público el resto de

razonamientos» (AT, IX-2.ª, 17). A estos temores que impedirían la realización de experimentos relacionados con el conocimiento de plantas, animales y hombres, se refiere Descartes, en el artículo 188 de la IV parte de los *Principios*, donde podemos leer: «Acabaría aquí esta cuarta parte de los Principios de la Filosofía, si la acompañara de otras dos, una *relacionada con la naturaleza* ... de los animales y las plantas, otra *relacionada con la* del hombre, tal como me había propuesto cuando comencé este tratado. Mas, puesto que no tengo aún suficiente conocimiento de *muchas* cosas que hubiera deseado introducir en las dos últimas partes y que, por falta *de experimentos* o de tiempo, no tendré tal vez nunca el medio para concluirlas, a fin de que ... no *dejen de estar completas* y no falte nada de lo que había creído que debía tratar en ellas, si no me hubiese reservado para explicarlo en las siguientes, añadiré aquí alguna cosa relacionada con los objetos de nuestros sentidos» (AT, IX-2.ª, 309-310). Sobre la importancia de realizar experimentos de acuerdo con un plan previo, el propio Descartes nos advierte, en el Discurso primero de la *Dióptrica*, que, en caso contrario, «para vergüenza de nuestras ciencias», los más útiles y admirables descubrimientos no se lograrían sino «por fortuna» (AT, VI, 81-82; cf. *infra*, en nota 28, el comienzo del comentario a la IV de las *Reglas para la dirección del ingenio*, titulada «*El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas*»).

[7] Textualmente: «Pero, viendo que para ello precisaría de grandes gastos, que un particular como yo no podría satisfacer, si no estuviese apoyado por el público, y no viendo que deba esperar esta ayuda, creo que de ahora en adelante debo contentarme con estudiar para mi instrucción particular, y que la posteridad me excuse si dejo de trabajar en lo sucesivo para ella» (AT, IX-2.ª, 17). Esta resolución es contraria —y eso explica los reproches que siguen— a la adoptada por Descartes hacia 1637, cuando, al dar cuenta de las razones que le han llevado a publicar el *Discurso del método*, afirma que «viendo todos los días el retraso cada vez mayor que sufre el proyecto que tengo de

29 de 165

vuestros descubrimientos y que no tendremos nunca nada más de vos, si os dejamos seguir vuestra inclinación. Lo que es causa de que me haya propuesto atormentaros un poco mediante esta carta y vengarme de que me hayáis negado vuestro *Tratado de las pasiones*, reprochándoos libremente la negligencia y los otros defectos, que juzgo os impiden hacer valer vuestro talento tanto como podéis y os obliga vuestro deber. En efecto, no puedo creer que sea algo más que vuestra negligencia, y el poco cuidado que ponéis en ser útil al resto de los hombres, lo que hace que no continuéis vuestra *Física*. Pues, aunque comprendo muy bien que es

instruirme, a causa de una infinidad de experimentos que me son necesarios, y que es imposible que yo haga sin la ayuda de otro, aunque no me jacto tanto como para esperar que el público tenga una gran participación en mis planes, sin embargo tampoco quiero abandonarme tanto como para dar motivo a los que me sobrevivan de reprocharme algún día el haber podido dejarles algunas cosas mucho mejores de las que he hecho, si no hubiese descuidado en exceso el hacerles comprender de qué forma podían contribuir a mis proyectos» (AT, VI, 75). En otros pasajes de esta misma VI parte reitera Descartes su decisión y aporta las razones en que la fundamenta —de las que su corresponsal se hace eco—: así habla de no poder dejar ocultos sus conocimientos «sin faltar gravemente contra la ley que nos obliga a procurar, tanto como nos sea posible, el bien general de todos los hombres»; de remediar los inconvenientes de la brevedad de la vida y la falta de experimentos comunicando «fielmente al público todo lo poco que yo hubiera encontrado» e invitando a los demás a hacer lo mismo; de las tantas dificultades que presentan los experimentos requeridos para seguir avanzando en su investigación de la naturaleza «que ni mis manos, ni mi renta, aunque tuviese mil veces más de lo que tengo, serían suficientes para todas»; de la necesidad de contribuir con quien fuese capaz de realizar descubrimientos públicamente útiles sufragando «los gastos de los experimentos de que tuviera necesidad» e impidiendo «que perdiera su tiempo por la inoportunidad de alguien»; de no encontrarse «tan abatido como para querer aceptar de quienquiera algún favor que se pudiese creer que no había merecido».

30 de 165

imposible que la acabéis, si no tenéis varios experimentos, y que estos experimentos deben hacerse a expensas del público, porque la utilidad revertirá a él, y porque los bienes de un particular no pueden bastar; no creo, sin embargo, que sea esto lo que os detiene, dado que no podríais dejar de obtener de los que disponen de los bienes del público todo lo que desearais para este proyecto, si os dignarais hacerles comprender la cosa tal como es, y como fácilmente la podríais presentar, si tuvierais voluntad para hacerlo. Pero habéis vivido siempre de una manera tan contraria a esto, que uno tiene motivos para persuadirse de que ni siquiera querríais recibir ayuda ajena, aunque se os ofreciera; y, sin embargo, pretendéis que la posteridad os excuse de que no queréis trabajar más para ella, puesto que suponéis que, aun siéndoos necesaria esa ayuda, no podéis obtenerla. Lo que me da motivo para pensar, no solamente que sois demasiado negligente,
304 sino quizá también que no tenéis valor suficiente / como para confiar en acabar lo que quienes han leído vuestros escritos esperan de vos; y que, sin embargo, sois lo bastante vanidoso como para querer persuadir a los que vendrán después de nosotros de que no habéis fallado por vuestra culpa, sino porque no se ha reconocido vuestra valía como se debía y se ha rehusado asistiros en vuestros propósitos. En lo cual veo que vuestra ambición sale ganando, pues los que vean vuestros escritos en el futuro juzgarán, por lo que habéis publicado hace más de doce años[8], que ya entonces habíais encontrado todo lo que hasta el presente habéis sabido y

[8] Clara alusión a la publicación, en 1637, del *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la verité dans les sciences. Plus La Dioptrique, Les Meteores et La Geometrie, qui sont*

que lo que os resta por encontrar, tocante a la física, es menos difícil que lo que habéis explicado ya[9]; de suerte que habríais podido darnos desde entonces todo lo que puede esperarse del razona-

essais de cete Méthode. Así lo recuerda Descartes años después, en la carta que dirige al traductor de sus *Principios*, al escribir que, aunque no había logrado por entonces un conocimiento completo de todas las partes de la filosofía, «el celo que siempre he tenido por tratar de prestar servicio al público es la causa de que hiciera imprimir, hace diez o doce años, algunos ensayos sobre las cosas que me parecía haber aprendido. La primera parte de estos ensayos fue un *Discurso respecto del método para dirigir bien la razón e investigar la verdad en las ciencias*, donde expuse sumariamente las principales reglas de la lógica y de una moral imperfecta, que se puede seguir a modo de provisión mientras no se conozca otra mejor. Las otras partes fueron tres tratados: uno *sobre la Dióptrica*, otro *sobre los Meteoros* y el último *sobre la Geometría*. Mediante la *Dióptrica* tuve intención de hacer ver que se podía avanzar lo suficiente en la filosofía para llegar por medio de ella hasta el conocimiento de las artes que son útiles para la vida, pues la invención de los catalejos, que explicaba allí, es una de las más difíciles que jamás hayan sido investigadas. Mediante los *Meteoros* deseaba que se reconociese la diferencia que existe entre la filosofía que cultivo y la que se enseña en las escuelas, donde se acostumbra a tratar de la misma materia. Finalmente, mediante la *Geometría* pretendía demostrar que había encontrado muchas cosas antes ignoradas, y así dar ocasión para creer que se pueden descubrir todavía muchas otras, con el fin de incitar de este modo a todos los hombres a la investigación de la verdad» (AT, IX-2.ª, 15-16).

[9] En el mismo *Discurso*, tras haber escrito que «lo poco que he aprendido hasta ahora no es casi nada en comparación con lo que ignoro», Descartes no duda en manifestar que «si he encontrado anteriormente algunas verdades en las ciencias (y espero que las cosas contenidas en este volumen permitirán juzgar que he encontrado algunas), puedo decir que no son sino consecuencias que dependen de cinco o seis dificultades fundamentales que he superado y que cuento como otras tantas batallas en que he tenido la fortuna de mi parte. Incluso no temo decir que creo no tener necesidad de ganar más que otras dos o tres semejantes para llegar enteramente al fin de mis propósitos, ya que mi edad no es tan avanzada como para que, según el curso ordinario de la naturaleza, no pueda disponer aún de tiempo suficiente para ello» (AT, VI, 66 y 67).

miento humano en lo concerniente a la medicina[10] y los otros usos de la vida, si hubieseis tenido facilidades para hacer los experimentos que ello requiere; e incluso que sin duda no habéis dejado de encontrar gran parte de aquello, pero que una justa indignación por la ingratitud de los hombres[11] os ha impedido hacerles partícipes de vuestros hallazgos. Así, pensáis que en adelante, descansando, podréis adquirir tanta reputación como si trabajaseis mucho; e incluso tal vez un poco más, puesto que de ordinario se estima menos el bien poseído que el deseado o añorado[12]. Pero quiero quitaros el medio de adquirir así esa reputación sin merecerla; y, aunque no dudo de que sabéis lo que habría hecho falta

[10] También en el *Discurso*, además de dedicar la penúltima parte del mismo a exponer «el orden de las cuestiones de física investigadas y, en particular, la explicación del movimiento del corazón y de algunas otras dificultades pertenecientes a la medicina», había expresado su satisfacción por la posibilidad de elaborar una filosofía «práctica, [...] no solamente deseable para la invención de una infinidad de artificios, que nos harán disfrutar sin esfuerzo alguno de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que se encuentran en ella, sino principalmente también para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta tierra; pues hasta el ingenio depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean en general más sabios y hábiles de lo que han sido hasta ahora, creo que es en la medicina donde se lo debe buscar» (AT, VI, 1 y 62).

[11] De acuerdo con lo escrito por Descartes en el artículo LXV, sería ira y no indignación, pues ésta se produce cuando alguien causa un mal a los demás, mientras aquélla se experimenta cuando el mal es dirigido contra uno mismo.

[12] También el autor de esta carta tiene en cuenta, como Descartes, el tiempo en relación con las pasiones: el bien futuro se desea, el presente se goza y el pasado se añora, según se desprende del contenido de los artículos LVII, LXI y LXVII.

que hicierais, si hubieseis querido ser ayudado por el público, quiero, sin embargo, escribirlo aquí; e incluso haré imprimir esta carta, con el fin de que
305 no podáis pretender ignorarla y de que, si / después dejáis de satisfacernos, ya no podáis excusaros en el futuro. Sabed, pues, que no es suficiente para obtener alguna cosa del público haber dicho de pasada unas palabras en el prefacio de un libro, sin decir expresamente que la deseáis y la esperáis, ni explicar las razones que pueden probar, no solamente que la merecéis, sino también que existe un alto interés en concedérosla y que se debe esperar mucho provecho de ella. Se está tan acostumbrado a ver que todos los que se imaginan que valen algo hacen tanto ruido y piden con tanta inoportunidad lo que pretenden, y prometen mucho más de lo que pueden, que, cuando alguien no habla de sí mismo más que con modestia y no solicita nada de nadie, ni tampoco promete nada con seguridad, por más prueba que dé en otra parte de lo que puede, no se reflexiona sobre ello, ni en modo alguno se piensa en él.

Diréis tal vez que vuestro talante no os lleva a pedir nada, ni a hablar ventajosamente de vos mismo, porque lo uno parece ser una señal de bajeza y lo otro de orgullo[13]. Pero yo pretendo que ese talante se debe corregir, ya que proviene de error y debilidad más que de un honesto pudor y modestia. Pues, por lo que se refiere a las peticiones, sólo las que se hacen por propia necesidad a quien no se tiene el derecho de exigir nada pueden ser motivo

[13] Nueva, y no última, coincidencia al referirse a algunas pasiones entre el remitente de esta carta y Descartes (cf. arts. LIV, CLII y CLIX).

de vergüenza. Y hace falta tanto para que se tenga vergüenza de las peticiones que tienden a la utilidad y al provecho de aquellos a quienes se les hace, que al contrario uno puede gloriarse de ello, principalmente cuando se les han dado ya cosas que valen más que las que se quieren obtener de ellos[14]. Y
306 por lo que se refiere / a hablar ventajosamente de uno mismo, es verdad que es un orgullo ridículo y muy censurable, cuando se dicen de uno cosas falsas; e incluso que es una vanidad despreciable, aunque no se digan más que verdades, cuando se hace por ostentación y sin que ello reporte bien alguno para nadie. Pero, cuando esas cosas son tales que los demás deben saberlas, es cierto que no se las puede callar más que por una humildad viciosa, que es una especie de cobardía y debilidad[15]. Ahora bien, al público le interesa mucho estar informado de lo que habéis encontrado en las ciencias, a fin de que, juzgando por ello sobre lo que podéis encontrar aún, se vea incitado a contribuir en todo lo que pueda para ayudaros, como para un trabajo que tiene por fin el bien general de todos los hombres[16]. Y las cosas que habéis dado ya, a saber, las verdades importantes que habéis explicado en

[14] Cf. artículos CCIV-CCVII.

[15] Cf. artículos CLIX y CLXXIV.

[16] Expresiones tomadas casi literalmente de la última parte del *Discurso*, donde Descartes expone que la resolución de difundir el resultado de sus investigaciones, suspendida al tomar la decisión de no publicar *El Mundo*, tenía la intención de mostrar «tan claramente la utilidad que el público podría obtener de ellas que obligaría a todos aquellos que en general desean el bien de los hombres, es decir, a todos los que son realmente virtuosos y no se guían por falsa apariencia ni mera opinión, tanto a comunicarme los [experimentos] que ellos han realizado como a ayudarme en la investigación de los que quedan por hacer» (AT, VI, 65).

vuestros escritos, valen incomparablemente más que todo lo que pudierais pedir para este proyecto.

Podéis decir también que vuestras obras hablan suficientemente, sin que sea necesario que le añadáis las promesas y las jactancias que, siendo habituales en los charlatanes que quieren engañar, no parecen convenientes en un hombre de honor que busca sólo la verdad. Pero lo que hace que los charlatanes sean censurables no es que las cosas que dicen de sí mismos sean grandes y buenas; es solamente que son falsas y no pueden probarlas: mientras que las que yo pretendo que debéis decir de vos son tan verdaderas y tan evidentemente probadas por vuestros escritos, que todas las reglas del decoro os permiten asegurarlas; y las de la caridad
307 os obligan a ello, porque interesa a los demás / saberlas[17]. Pues, aunque vuestros escritos hablan suficientemente a quienes los examinan con cuidado y son capaces de entenderlos, sin embargo esto no basta para el propósito que quiero que tengáis, porque todos no pueden leerlos y aquellos que manejan los asuntos públicos casi no pueden tener tiempo disponible para ello. Sucede tal vez que alguno de quienes los hayan leído les hable de ellos; pero, aunque se les pueda decir algo, el poco ruido que saben que hacéis, y la excesiva modestia que habéis observado siempre hablando de vos, no permite que reflexionen mucho. Incluso, puesto que ante ellos se usan a menudo los términos más ventajosos que puedan imaginarse para alabar a perso-

[17] Ideas que sintonizan con lo reiteradamente escrito en la VI parte del *Discurso*, en una de cuyas secuencias podemos leer que «es cierto que cada hombre está obligado a procurar, en cuanto le sea posible, el bien de los demás, ya que propiamente nada vale quien a nadie es útil» (AT, VI, 66).

nas tan sólo mediocres, no tienen motivo para tomar por verdades muy exactas las inmensas alabanzas que os otorgan los que os conocen. Por el contrario, cuando alguien habla de sí mismo y dice cosas extraordinarias, se le escucha con más atención, principalmente cuando es un hombre de buen linaje y se sabe que no es de humor ni de condición para querer hacer el charlatán. Y, dado que resultaría ridículo si usara hipérboles en tal ocasión, sus palabras se toman en su verdadero sentido; y los que no quieren creerlas están al menos invitados, por curiosidad o por envidia, a examinar si son verdaderas. Por eso, siendo muy cierto, y teniendo el público gran interés en saber que sólo vos en el mundo (al menos de quienes tenemos los escritos) habéis descubierto los verdaderos principios y reconocido las primeras causas de todo lo que se produce en la naturaleza, y que, habiendo ya dado razón, mediante estos principios, de todas / las cosas
308 que aparecen y se observan más comúnmente en el mundo, os es necesario únicamente hacer observaciones más particulares para encontrar del mismo modo las razones de todo lo que puede ser útil a los hombres en esta vida, y así darnos un muy perfecto conocimiento de la naturaleza de todos los minerales, de las virtudes de todas las plantas, de las propiedades de los animales y en general de todo lo que puede servir para la medicina y las demás artes[18]. Y por último que, no pudiendo hacerse todas esas observaciones particulares en poco tiempo sin gran gasto, todos los pueblos de la tierra a por-

[18] El término «arte» está empleado en el sentido en que ya en el mundo antiguo a vocablos como *téchne* y *ars* se los relacionaba con el «oficio» como destreza que permitía a alguien realizar algo siguiendo un método.

fía deberían contribuir como a la cosa más importante del mundo y en la que tienen todos igual interés. Siendo esto, digo, muy cierto y pudiendo ser suficientemente probado por los escritos que ya habéis hecho imprimir, deberíais decirlo tan alto, publicarlo con tanto cuidado y ponerlo tan expresamente en todos los títulos de vuestros libros, que en adelante no pudiera haber nadie que lo ignorase. Así, inicialmente al menos haríais nacer en muchos el deseo de examinar lo que existe al respecto; y cuanto más inquiriesen y con más cuidado leyeran vuestros escritos, tanto más claramente sabrían que no os habéis jactado en falso.

Y hay principalmente tres puntos que querría que hicieseis entender bien a todo el mundo. El primero es que hay una infinidad de cosas por encontrar en la física que pueden ser extremadamente útiles para la vida; el segundo, que existen serias razones para esperar de vos el descubrimiento de esas cosas; y el tercero, que podréis tanto más encontrarlas cuanta más comodidad tengáis para hacer muchos experimentos. Conviene que se advierta del / primer punto, porque la mayor parte de los hombres no creen que se pueda encontrar en las ciencias nada que valga más que lo que han encontrado los antiguos, e incluso porque muchos no entienden lo que es la física, ni para qué puede servir[19]. Ahora bien, es fácil probar que el excesivo respeto que se tiene a la antigüedad es un error que

309

[19] Antes de proponer Descartes al traductor de los *Principios* como uno de los puntos que debieran tratarse en el Prefacio a dicha obra el haber «hecho considerar la utilidad de esta filosofía y mostrado que, ya que se extiende a todo lo que el espíritu humano puede saber, se debe creer que sólo ella nos distingue de los más salvajes y bárbaros, y que cada nación es tanto más civilizada y culta cuanto

perjudica extremadamente el avance de las ciencias. Pues se ve que los pueblos salvajes de América, y también muchos otros que habitan lugares menos alejados, tienen muchas menos comodidades para la vida de las que nosotros tenemos, y sin embargo tienen un origen tan antiguo como el nuestro: de suerte que tienen tanta razón como nosotros para decir que se contentan con la sabiduría de sus padres, y que no creen que nadie les pueda enseñar nada mejor que lo que se ha sabido y practicado desde siempre entre ellos. Y esta opinión es tan perjudicial que, mientras que no se abandone, es cierto que no puede adquirirse ninguna nueva capacidad. También se ve por experiencia que los pueblos en cuyo espíritu está más arraigada son los que han permanecido más ignorantes y rudos. Y, puesto que aún es bastante frecuente entre nosotros, esto puede servir de razón para probar que falta mucho para que sepamos todo lo que somos capaces de saber. Lo que puede probarse asimismo bien claramente por muchos inventos muy útiles, como son el uso de la brújula, el arte de imprimir, el telescopio y semejantes, que no se han inventado sino en los últimos siglos, aunque parecen ahora bastante fáciles a quienes los conocen. Mas no hay nada en que la necesidad que tenemos de adquirir

mejor filosofan en ella los hombres; y así que el mayor bien que pueda haber en un Estado es el tener verdaderos filósofos», le había indicado que dejaba a su «discreción comunicar al público lo que crea pertinente» (AT, IX-2.ª, 3 y 2). Esto confirmaría a Claude Picot, destinatario de la Carta-prefacio de los *Les Principes*, como autor de éste a modo de Prefacio de *Las pasiones*, en el que, a la vez que intenta convencer al filósofo de la necesidad de proseguir sus investigaciones y publicaciones, aporta razones y pruebas que permiten al público conocer la valía y utilidad de la filosofía cartesiana.

310 nuevos cono/cimientos aparezca mejor que en lo que atañe a la medicina[20]. Pues, aunque no se dude de que Dios haya provisto a esta tierra de todas las cosas que son necesarias a los hombres para conservarse en perfecta salud hasta una extrema vejez y no haya nada en el mundo tan deseable como el conocimiento de estas cosas, de suerte que ése ha

[20] El fallecimiento fulminante de su madre, trece meses después de su nacimiento, y una constitución tan endeble que ha permitido decir que «tanto para él como para quienes lo circundaban era, para decirlo metafóricamente, la materialización corporal de la duda» (Ya. Liátker, *Descartes*, Progreso, Moscú, 1990, p. 21) convirtieron esa necesidad de mejorar la medicina en una obsesión que le llevó a escribir que tenía «el propósito de emplear toda mi vida en la investigación de una ciencia tan necesaria» o haber resuelto «no emplear el tiempo que me resta por vivir a otra cosa que a tratar de adquirir algún conocimiento de la naturaleza que sea tal que pueda extraerse de él reglas para la medicina» (*Discurso*, VI; AT, VI, 62-63 y 78) y a declarar que «la conservación de la salud ha sido siempre el objetivo principal de mis estudios» (al Marqués de Newcastle, octubre de 1645; AT, IV, 329). Es oportuno recordar, mediante la confidencia hecha por Descartes a Isabel de Bohemia, que había heredado de su madre «una tos seca y un color pálido, conservados hasta los veinte años, que llevaban a todos los médicos que me visitaron antes de esa edad a condenarme a morir joven» (carta de mayo o junio de 1645; AT, IV, 221). Su estado enfermizo y diagnósticos tan desfavorables hicieron que se dedicara a estudiar la forma de alcanzar la longevidad, llegando al convencimiento de que «la vida humana podría prolongarse si conociésemos el arte apropiado para ello» (Descartes y Burman, 16 de abril de 1648; AT, V, 178); y, si durante algún tiempo mantuvo la esperanza, persuadido de ello y persuadiendo a otros como Picot, de que el seguimiento estricto de una dieta abundante en vegetales y frutas, entre otras medidas, permitiría a cualquiera alcanzar los quinientos años (cf. Baillet, *op. cit.*, II, 446-449, 452-453; y carta a Isabel, marzo de 1647, AT, IV, 625), parece que no pudo dejar de reconocer la inaccesibilidad de semejante afán, según se desprende de unas líneas escritas a Chanut, en carta del 15 de junio de 1646, en que le hace saber que, «en lugar de descubrir los medios para conservar la vida, he encontrado otro, más fácil y seguro, que consiste en no temer a la muerte» (AT, IV, 442; cf. AT, XI, 670-672).

sido en otro tiempo la principal ocupación de los reyes y los sabios; sin embargo, la experiencia muestra que estamos aún tan alejados de tenerlo todo, que a menudo nos quedamos en cama por pequeños males que ni siquiera los médicos más sabios pueden conocer y que no hacen más que acedar con sus remedios cuando se proponen hacerlos desaparecer[21]. Con lo cual el defecto de su arte y la necesidad que se tiene de perfeccionarlo son tan evidentes[22] que, para los que no conciben lo que es la física, basta decirles que es la ciencia que debe

[21] Sobre las deficiencias de la práctica médica de su tiempo, y la necesaria conveniencia de poner remedio a ello, ya Descartes había hecho en el *Discurso* la siguiente advertencia: «Es verdad que la practicada en nuestros días contiene pocas cosas cuya utilidad sea tan destacable; pero, sin que yo tenga ninguna intención de despreciarla, estoy seguro de que no hay nadie, incluso entre aquellos que la ejercen como profesión, que no reconozca que todo lo que en ella se sabe es casi nada en comparación con lo que resta por saber y que podríamos vernos libres de una infinidad de enfermedades, tanto del cuerpo como del alma, y quizá también hasta de la debilidad de la vejez, si se tuviera suficiente conocimiento de sus causas y de todos los remedios de los que la naturaleza nos ha provisto» (AT, VI, 62). Expresiones semejantes, bien que con mayor alcance, encontramos al inicio mismo de *La description du corps humain*: «Nada hay en lo que uno pueda ocuparse con más provecho que en tratar de conocerse a sí mismo. Y la utilidad que debe esperarse de este conocimiento no se refiere solamente a la moral, como parece a primera vista a muchos, sino muy en particular a la medicina; en la cual creo que podrían hallarse muchos preceptos muy seguros tanto para curar las enfermedades como para prevenirlas, y también para retrasar el curso de la vejez, si estuviéramos dispuestos a esforzarnos lo suficiente para conocer la naturaleza de nuestro cuerpo y no hubiésemos atribuido al alma las funciones que no dependen sino de él y de la disposición de sus órganos» (AT, XI, 223-224).

[22] El retraso que durante el siglo XVII presentaba la práctica habitual de la medicina en la aplicación de remedios para curación y alivio de enfermedades, comparada con los avances habidos en anato-

enseñar a conocer tan perfectamente la naturaleza del hombre y de todas las cosas que le pueden servir de alimentos o de remedios, que le sea fácil librarse por medio de ellas de toda clase de enfermedades. Pues, sin hablar de sus otros usos, éste sólo es lo bastante importante como para obligar a los más insensibles a favorecer los propósitos de un hombre que ya ha demostrado, por las cosas que ha descubierto, que existen motivos suficientes para esperar de él todo lo que resta aún por descubrir en esta ciencia.

Pero sobre todo hace falta que el mundo sepa que lo habéis demostrado. Y a tal efecto es necesario que hagáis un poco de violencia a vuestro talante y que ahuyentéis esa excesiva modestia que os

mía y cirugía, provocó las burlas de Molière (1622-1673) en *El amor médico* (1665), *El médico a palos* (1666) y *El enfermo imaginario* (1673), así como en *Don Juan* (1665) y en *El señor de Pourceaugnac* (1669): obras éstas en que a los protagonistas hace decir, en una, que la medicina «es uno de los grandes errores que hay entre los hombres» (III, 1) y, en la otra, «si sois médicos, no os necesito para nada; y me río de la medicina» (I, 8). También M. de Montaigne (1533-1592) había lanzado sus dardos contra los médicos; así, por ejemplo, en las primeras líneas del capítulo XXXII del libro I de los *Ensayos*, para ejemplificar cómo «el verdadero campo y motivo de la impostura son las cosas desconocidas», escribe: «De ahí proviene que nada se cree tan firmemente que lo que menos se sabe, ni gentes tan seguras que los que nos cuentan fábulas, como alquimistas, pronosticadores, judiciarios, quirománticos, médicos, "*toda esta ralea*" [Horacio, *Sátiras*, I, 2].» Recuerda además que «Tiberio decía que cualquiera que hubiese vivido veinte años debía hacerse cargo de las cosas que le eran nocivas o saludables y saberse manejar sin medicina. [...] Platón tenía razón al decir que, para ser verdadero médico, sería necesario que el que lo pretendiera hubiese pasado por todas las enfermedades que quiere curar y por todos los accidentes y circunstancias sobre que debe decidir» (III, XIII; cf. Descartes y Burman; AT, V, 178-179, y Al [Marqués de Newcastle]; AT, IV, 329-330).

ha impedido hasta ahora decir de vos y de los demás todo lo que estáis obligado a decir. No quiero con esto comprometeros con los doctos de este si-
311 glo: la mayor parte de / aquellos a quienes se da este nombre, a saber, todos los que cultivan lo que comúnmente se llaman las bellas letras y todos los jurisconsultos, no tienen ningún interés en lo que pretendo que debéis decir. Ni tampoco los teólogos y los médicos, si no es en tanto que filósofos. Pues la teología no depende en modo alguno de la física, como tampoco la medicina en la forma en que hoy día es practicada por los más doctos y prudentes en este arte: ellos se contentan con seguir las máximas o las reglas que una larga experiencia ha enseñado, y no menosprecian tanto la vida de los hombres como para apoyar sus juicios, de los cuales aquélla a menudo depende, sobre los razonamientos inciertos de la filosofía de la Escuela. No quedan entonces más que los filósofos, entre los cuales todos los que tienen ingenio[23] están ya de vuestra parte y quedarán muy contentos al ver que manifestáis la verdad de tal forma que la malignidad de los pe-

[23] En esta y otras ocasiones traducimos *esprit* por «ingenio» —vocablo de clara resonancia española en la época—, ya que designa tanto el «espíritu, entendimiento o razón» con que se precisa lo que es la *res cogitans* (*Meditaciones*, II; AT, VII, 27) como «la perspicacia, intuyendo distintamente cada cosa, y la sagacidad, deduciendo hábilmente unas de otras» propias del *ingenium* (*Reglas*, IX; AT, X, 400). Preferimos este vocablo a los de *sapiens/sapientia* y *animus*, que utiliza el traductor al latín de *Les passions*, y nos consideramos autorizados para ello al comprobar que el propio Descartes consintió que *esprit* se vertiera por *ingenium* en la traducción latina del *Discours de la méthode*, como se comprueba en estas líneas: «*Car ce n'est pas assez d'avoir l'*esprit *bon, mais le principal est de l'appliquer bien*» y «*Quippe* ingenio *pollere haud sufficit, sed eodem recte uti palmarium est*» (AT, VI, 2 y 540). En cuanto a la influencia espa-

dantes no puede afectarle. De manera que sólo los pedantes pueden ofenderse por lo que habréis de decir; y, puesto que son el hazmerreír y el menosprecio de la gente más honesta, no debéis preocuparos en exceso por complacerles. Además de que vuestra reputación os los ha hecho ya tan enemigos como podrían ser; y mientras que vuestra modestia es causa de que ahora algunos de ellos no teman atacaros, estoy seguro de que, si os hacéis valer tanto como podéis y debéis, se verán tan por debajo de vos que no habrá ninguno que no se avergüence de hacerlo. No veo entonces que haya nada que os deba impedir publicar audazmente todo lo que juzguéis que puede servir a vuestro propósito; y nada me parece más útil para ello que lo que ha-
312 béis puesto ya en una carta / dirigida al R. Padre Dinet, la cual hicisteis imprimir hace siete años, cuando él era provincial de los jesuitas de Francia.

He explicado allí, decíais hablando de los ensayos que habíais publicado cinco o seis años antes, *no una o dos, sino más de seiscientas cuestiones, que no habían sido explicadas por nadie antes que yo de ese modo; y, aunque hasta ahora muchos han examinado mis escritos con ojos aviesos y han intentado refutarlos de todas las maneras, sin embargo nadie, que yo sepa, ha podido encontrar en*

ñola, cf. J. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* (1575), M. de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605-1615) y B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio* (1648). Ya J. L. Vives se había referido al ingenio, en el Capítulo 6 del libro II de su *De anima et vita* (1538), afirmando: «Al poder general de nuestro entendimiento, del que hemos hablado hasta ahora, pareció bien llamársele *ingenio*, porque se expresa y manifiesta por ministerio de sus instrumentos» (sobre los «instrumentos del alma», cf. I, 12).

ellos algo no verdadero. Hágase la enumeración de todas las cuestiones que, durante tantos siglos en que han estado vigentes otras filosofías, han sido resueltas con su ayuda: y quizás no se encontrarán ni tantas ni tan distinguidas. Y aún más, declaro que ciertamente no se ha dado nunca la solución de una cuestión con ayuda de los peculiares principios de la filosofía peripatética que no pueda demostrarse que es ilegítima y falsa. Hágase la prueba: propónganse, no todas, desde luego (pues considero que no es preciso dedicar mucho tiempo a este asunto), sino unas pocas más selecccionadas, seré fiel a las promesas, etc.[24].

Así, a pesar de toda vuestra modestia, la fuerza de la verdad os ha obligado a escribir en ese lugar que habíais explicado ya en vuestros primeros ensayos, que no contienen casi más que la *Dióptrica* y los *Meteoros*[25], más de seiscientas cuestiones de filosofía que nadie antes que vos había sabido explicar tan bien; y que, aunque muchos hubiesen mirado vuestros escritos aviesamente y buscado todo tipo de medios para refutarlos, no sabíais sin embargo que nadie hubiese podido aún señalar en ellos
313 nada que no fuese / verdadero. A lo que añadís que, si se quieren contar una por una las cuestiones que se han podido resolver por las demás maneras de filosofar que han estado en circulación desde que el mundo existe, no se encontrará tal vez que sean

[24] AT, VII, 579-580.

[25] Inicialmente Descartes había decidido publicar, en 1635, sólo estos dos ensayos (cf. referencia expresa a los mismos en AT, VI, 74-78), para los que escribe las páginas del *Discurso* como una introducción que impidiera olvidar lo desatinado de ocuparse de las ciencias desadvirtiendo la unidad de la razón, sin hacer mención alguna a la *Geometría*, que escribiría a finales de 1636.

tan numerosas ni tan notables. Además de esto, aseguráis que, por los principios que son peculiares de la filosofía que se atribuye a Aristóteles, y que es la única que se enseña ahora en las escuelas, nunca se ha sabido encontrar la verdadera solución de ninguna cuestión; y desafiáis expresamente a todos los que enseñan a nombrar alguna que haya sido tan bien resuelta por ellos que no podáis mostrar algún error en su solución. Ahora bien, habiendo sido escritas estas cosas a un provincial de los jesuitas y publicadas hace ya más de siete años, no hay duda de que algunos de los más capaces de esa gran compañía hubieran tratado de refutarlas, si no fuesen enteramente verdaderas, o si tan sólo pudiesen discutirse con alguna apariencia de razón. Pues, no obstante el poco ruido que hacéis, todos sabemos que vuestra reputación es ya tan grande, y que tienen tanto interés en mantener que lo que enseñan no es malo, que no pueden decir que lo han olvidado. Mas todos los doctos saben suficientemente que no hay nada en la física de la Escuela que no sea dudoso; y saben asimismo que en tal materia ser dudoso no es mucho mejor que ser falso[26], porque una ciencia debe ser cierta y demostrativa: de manera que no pueden encontrar extraño que hayáis asegurado que su física no contiene la solución verdadera de ninguna cuestión; pues esto

[26] Líneas atrás ha hablado el interlocutor de Descartes de «los razonamientos inciertos de la filosofía de la Escuela» (p. 21), en coincidencia con la afirmación cartesiana plasmada en la I parte del *Discurso* de que nada hay en la filosofía escolástica «de la que no se dispute y, por tanto, que no sea dudoso»; falta de certeza extensiva «a las demás ciencias», por cuanto, «dado que toman sus principios de la filosofía, estimaba que no se podía haber construido nada sólido sobre cimientos tan poco firmes» (AT, VI, 8-9).

sólo significa que no contiene la demostración de verdad alguna que los demás ignoren. Y, si alguno de ellos examina vuestros escritos para refutarlos, /
314 encuentra, muy al contrario, que solamente contienen demostraciones acerca de materias antes ignoradas por todo el mundo. De ahí que, siendo sabios y prudentes como son, no me extrañe que se callen; pero me extraña que aún no os hayáis dignado sacar ninguna ventaja de su silencio, porque no podríais desear nada que haga ver mejor cuánto difiere vuestra física de la de otros. Y sí importa que se note la diferencia, para que la mala opinión que acostumbran a tener de la filosofía los que se dedican a los negocios y triunfan en ellos no impida que conozcan el valor de la vuestra. Pues no juzgan ordinariamente lo que sucederá sino por lo que ya han visto suceder; y, dado que no han observado nunca que el público haya recibido ningún otro fruto de la filosofía de la Escuela que el haber producido cantidad de hombres pedantes, no podrían imaginar que se deben esperar mejores de la vuestra, si no se les hace considerar que, siendo toda ella verdadera y la otra toda falsa, sus frutos deben

La equiparación de lo dudoso con lo falso la había establecido Descartes como cautelar medida metodológica, y mientras se dedicaba «a la investigación de la verdad», al decidir, según leemos en la II de las *Meditaciones metafísicas* (1641), apartarse «de todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, exactamente como si supiera que es absolutamente falso» (AT, IX-1.ª, 18; cf. AT, VI, 31; VIII-1.ª, 5; X, 362-363), en aplicación del primero de los preceptos expuestos en la II parte del *Discurso*: «no admitir nunca cosa alguna como verdadera sin conocer con evidencia que así era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentara a mi espíritu tan clara y distintamente, que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda» (AT, VI, 18).

ser enteramente diferentes[27]. En efecto, es un gran argumento para probar que no hay verdad en la física de la Escuela decir que ha sido instituida para enseñar todas las invenciones útiles a la vida, y que, sin embargo, aunque se hayan encontrado muchas de ellas de vez en cuando, no ha sido nunca por medio de esta física, sino solamente por azar[28]

[27] En la Carta-prefacio de *Les Principes*, Descartes enumera «los frutos que estoy persuadido se pueden extraer de mis Principios. El primero es la satisfacción que se tendrá de encontrar en ellos muchas verdades que han sido ignoradas antes; pues, aunque a menudo la verdad no impresiona tanto nuestra imaginación como lo hacen las falsedades y las ficciones, porque parece menos admirable y más simple, no obstante el contento que proporciona es siempre más duradero y sólido. El segundo fruto es que, estudiando estos Principios, uno se acostumbrará poco a poco a juzgar mejor sobre todas las cosas que se encuentre, y a ser así más sabio: en lo que tendrán un efecto contrario al de la filosofía común; pues puede observarse fácilmente en aquellos a los que se llama pedantes que los hace menos razonables de lo que serían si no la hubiesen estudiado nunca. El tercero es que las verdades que contienen, siendo muy claras y muy ciertas, eliminarán todos los motivos de disputa, y así dispondrán los espíritus al sosiego y la concordia: todo lo contrario de las controversias de la Escuela, que, volviendo insensiblemente más puntillosos y obstinados a los que las aprenden, son tal vez la primera causa de las herejías y disensiones que atormentan ahora al mundo. El último y principal fruto de estos Principios es que se podrá, cultivándolos, descubrir muchas verdades que no he explicado; y así, pasando poco a poco de las unas a las otras, adquirir con el tiempo un perfecto conocimiento de toda la filosofía y elevarse al grado más alto de la sabiduría» (AT, IX-2.ª, 17-18).

[28] «Están poseídos los mortales de una curiosidad tan ciega —se lee al comienzo de la Regla IV— que a menudo conducen sus ingenios por vías desconocidas, sin motivo alguno de esperanza, sino tan sólo por probar si acaso se encuentra en ellas lo que buscan: como si alguien ardiera en un deseo tan estúpido de encontrar un tesoro, que vagase sin cesar por las calles, tratando de encontrar por casualidad alguno perdido por un caminante. Así estudian casi todos los químicos, muchos geómetras y no pocos filósofos; y no niego, ciertamente,

o por uso, o bien, si alguna ciencia ha contribuido a ello, no ha sido más que la matemática: y ésta es también la única entre todas las ciencias humanas en la que antes se han podido encontrar algunas verdades que no pueden ponerse en duda[29]. Sé bien

que algunas veces vagan tan felizmente que encuentran algo de verdad; sin embargo no por ello concedo que son más hábiles, sino sólo más afortunados» (AT, X, 371).

[29] Enunciados los cuatro preceptos del método, Descartes añade: «Esas largas cadenas de razones muy simples y fáciles, de que los geómetras acostumbran a servirse para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se encadenan de la misma manera; y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera alguna que no lo sea y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas a las que, finalmente, no podamos llegar ni tan ocultas que no podamos descubrir. No me originó excesiva preocupación el buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que debía ser por las más simples y fáciles de conocer; y, considerando que, entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, en modo alguno dudaba que debía comenzar por las mismas que ellos han examinado, aunque no esperase de ellas ninguna otra utilidad, sino habituar a mi ingenio a saciarse de verdades y a no contentarse con falsas razones.» A lo cual añade: «Y, en efecto, me atrevo a decir que la exacta observancia de estos pocos preceptos que había elegido me dio tal facilidad para resolver todas las cuestiones a las que se extienden estas dos ciencias [análisis geométrico y álgebra], que en dos o tres meses que empleé en examinarlas, habiendo comenzado por las más simples y generales, y siendo cada verdad que descubría una regla que me servía luego para encontrar otras, no sólo conseguí resolver algunas cuestiones que otras veces había juzgado muy difíciles, sino que me pareció también, hacia el final, que podía determinar por qué medios y hasta dónde era posible resolver incluso las que yo ignoraba. Lo cual no puede parecer acaso muy pretencioso, si se considera que, no habiendo más que una verdad de cada cosa, quien la descubre sabe acerca de ella todo cuanto se puede saber; y que, por ejemplo, un niño instruido en aritmética, si ha realizado una suma

315 que los filósofos la quie/ren tener como una parte de su física; pero, puesto que la ignoran casi todos, y no es cierto que sea una parte de ella, sino que, al contrario, la verdadera física es una parte de la matemática[30], esto no puede servirles de nada.

siguiendo sus reglas, puede estar seguro de haber hallado con relación a la suma que examinaba todo cuanto el ingenio humano es capaz de hallar. Pues, en definitiva, el método que nos enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certeza a las reglas de la aritmética» (*Discurso*, II; AT, VI, 19 y 20-21). Ya en el comentario de la II de las *Regulae* había sostenido Descartes que «de entre las disciplinas ya conocidas sólo la aritmética y la geometría están libres de todo defecto de falsedad o incertidumbre», «porque sólo ellas versan sobre un objeto tan puro y simple que no suponen absolutamente nada que la experiencia haya mostrado incierto, sino que consisten totalmente en consecuencias deducibles por razonamiento. Son, por consiguiente, las más fáciles y transparentes de todas, y tienen un objeto como el que requerimos, pues en ellas, a no ser por inadvertencia, parece que el hombre apenas puede equivocarse» (AT, X, 364 y 365).

[30] Había dicho Descartes a Mersenne, en carta del 27 de julio de 1638: «Toda mi física no es sino matemáticas» (AT, II, 268). Ilustrativo asimismo a este respecto resulta el título del artículo 64 de la II parte de los *Principios*: «*No acepto principios en física que no sean también aceptados en matemáticas, con el fin de poder probar mediante demostración todo lo que deduciré de ellos; y estos principios bastan en tanto que todos los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse por medio de ellos*» (AT, IX-2.ª, 101). Enunciado acreditativo de que para Descartes lo matemático —como atestiguan más detalladamente los pasajes transcritos a continuación— tiene no sólo función propedeútica, la derivada del estudio de *las matemáticas*, sino también, y sobre todo, alcance y valor de ser fundamento válido de todo saber, el proporcionado por el proceder mismo de *la matemática*. En la Regla IV había escrito Descartes: «Habiéndome llevado estos pensamientos de los estudios particulares de la aritmética y la geometría a cierta investigación general de la *mathesis*, indagué, en primer lugar, qué entienden todos precisamente por ese nombre y por qué no sólo las ya nombradas, sino también la astronomía, la música, la óptica, la mecánica y otras muchas se llaman partes de la matemática. Pues en esto no basta atender a la etimología de la palabra, ya que como el término *mathesis* significa solamente lo mismo que disciplina, no con menor derecho que la geometría se llamarían matemáticas las demás ciencias. Y, sin embargo, vemos que no hay casi nadie, con tal que haya pisado tan sólo los umbrales de las escuelas, que no distinga fácilmente entre las cosas que se le presentan qué pertenece a la *mathesis* y qué a otras disciplinas. Y considerando esto más atentamente, se nota al fin que solamente aquellas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la *mathesis*, sin importar si tal medida ha de buscarse en números, figuras, astros, sonidos o cualquier otro objeto; y que, por lo tanto, debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia especial, y que es llamada, no con un nombre prestado, sino ya antiguo y aceptado por el uso, *mathesis universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que otras ciencias se llaman partes de la matemática» (AT, X, 377-378). Por lo que, como manifiesta en el *Discurso*, no «he tenido el propósito de procurar aprender todas esas ciencias particulares, que comúnmente se llaman matemáticas; viendo también que, aunque sus objetos son diferentes, todas coinciden, sin embargo, en que no consideran sino las diversas relaciones o proporciones que en ellos se encuentran, pensé que era más interesante que examinara solamente esas proporciones en general, sin suponerlas más que en las materias que sirvieran para facilitarme su conocimiento o incluso sin vincularlas a ellas de ninguna manera para poder aplicarlas tanto mejor después a todas aquéllas a las que convinieran» (AT, VI, 19-20). Lo cual corrobora algo ya comentado a propósito de la Regla II: «Mas de todo esto se ha de concluir, no que se han de aprender sólo la aritmética y la geometría, sino únicamente que aquellos que buscan el recto camino de la verdad no deben ocuparse de ningún objeto del que no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas» (AT, X, 366).

Pero la certeza que ya se ha reconocido en la matemática dice mucho a vuestro favor[31]. Pues es una ciencia en la que con tanta constancia destacáis, y habéis sobrepasado de tal manera los celos, que in-

[31] Reconocimiento que el propio Descartes incluyó en las páginas autobiográficas de su primera publicación, al confesar haberse deleitado en sus años de estudiante «sobre todo con las matemáticas, dada la certeza y evidencia de sus razonamientos» (AT, VI, 7).

cluso los que envidian la estima en que se os tiene en las demás ciencias acostumbran a decir que sobrepasáis a todos los demás en ella, a fin de que, concediéndoos una alabanza que saben que no os puede ser discutida, sean menos sospechosos de calumnia cuando tratan de quitaros algunas otras. Y se ve, en lo que habéis publicado sobre geometría, que determináis en ella de tal modo hasta dónde puede llegar el espíritu humano y cuáles son las soluciones que se pueden dar a cada clase de dificultades[32], que parece que habéis recogido toda la cosecha de la que los otros que han escrito antes que vos han cogido solamente algunas espigas, que no estaban aún maduras, y todos los que vendrán después no pueden ser más que espigadores que recogerán las que vos les hayáis querido dejar[33].

[32] Se refiere al tercero de los ensayos que acompañan al *Discurso*, la *Geometrie*, al inicio del cual dice Descartes: «Todos los problemas de la geometría se pueden reducir fácilmente a términos tales que no sea necesario posteriormente, para construirlos, sino conocer la longitud de algunas líneas rectas»; y al final indica que no ha sido su «propósito escribir un libro grueso, sino tratar de comprender muchas cosas en pocas palabras, como se juzgará qué he hecho si se piensa que, habiendo reducido todos los problemas de un mismo género a una misma construcción, he proporcionado a la vez la forma de reducirlos a una infinidad de otras diferentes, y de este modo solucionar cada uno de ellos de infinitas formas. Además, habiendo construido todos los que son planos, cortando una recta con un círculo, todos los que son sólidos, cortando con un círculo una parábola, y, en fin, todos aquellos que son de un grado superior, cortando un círculo por una curva de un grado superior a la parábola; no es preciso sino seguir el mismo procedimiento para construir todos aquellos de mayor complejidad. Pues en materia de progresiones matemáticas, cuando se tienen los dos o tres primeros términos, no es difícil hallar los otros» (AT, VI, 369 y 485).

[33] Las últimas líneas de la *Geometría* son éstas: «Espero que nuestros descendientes sabrán reconocerme no sólo las cosas que he explicado aquí, sino también aquellas que he omitido voluntariamente

Además de que habéis demostrado, por la solución pronta y fácil de todas las cuestiones que han planteado quienes os han querido probar, que el método del que usáis a este efecto es de tal modo infalible que jamás dejáis de encontrar con él, respecto a las cosas que examináis, todo lo que el espíritu humano puede encontrar. De manera que, para hacer que no se pueda dudar de que sois capaz de llevar a la física a su última perfección, basta solamente con
316 que demostréis / que no es otra cosa que una parte de la matemática. Y ya lo habéis probado muy claramente en vuestros Principios cuando, explicando todas las cualidades sensibles, sin considerar nada más que las magnitudes, las figuras y los movimientos, habéis mostrado que este mundo visible[34], que es todo el objeto de la física, contiene sólo una pequeña parte de infinitos cuerpos de los que se puede imaginar que todas las propiedades o cuali-

con el fin de permitirles disfrutar del placer de descubrirlas» (AT, VI, 485).

[34] En la Carta-prefacio escribe Descartes que los principios referidos a las «cosas corporales o físicas» son los que permiten mostrar y explicar que «hay cuerpos extensos en longitud, anchura y profundidad que tienen diversas figuras y se mueven de diversas formas» (AT, IX-2.ª, 10). De ellos se ocupa en la 2.ª parte, «Sobre los principios de las cosas materiales» (cf. arts. 1, 4, 64), la 3.ª parte, «Sobre el mundo visible» (cf. arts. 42, 46, 122), y la 4.ª parte, «Sobre la Tierra» (cf. arts. 199, 200, 203), en las que desarrolla lo apuntado en la «fábula» contenida en la primera sección de *Le Monde*, el *Traité de la Lumière*, especialmente lo dicho en el Capítulo VI, «Descripción de un nuevo mundo y de las cualidades de la materia de que se compone», al afirmar que «Dios crea de nuevo a nuestro alrededor tanta materia que, sea cual sea el lado hacia el que se pueda extender nuestra imaginación, no perciba ningún lugar vacío», la cual «puede dividirse en todas las partes y según todas las figuras que podemos imaginar, y que cada parte es capaz de recibir en sí cuantos movimientos podemos concebir» (AT, XI, 32 y 34).

dades no consisten más que en estas mismas cosas, mientras que el objeto de la matemática los contiene todos. Lo mismo puede demostrarse también por la experiencia de todos los siglos. Pues, aunque desde siempre muchos de los mejores ingenios se han dedicado a la investigación de la física, no se podría decir que jamás nadie haya encontrado en ella nada (es decir, haya llegado a algún conocimiento verdadero respecto a la naturaleza de las cosas corporales) por algún principio que no pertenezca a la matemática. Mientras que por los que le pertenecen se ha encontrado ya una multitud de cosas muy útiles, a saber, casi todo lo que se conoce en astronomía, en cirugía y en todas las artes mecánicas; en las cuales, si hay alguna cosa más de lo que pertenece a esa ciencia, no se ha extraído de ninguna otra sino solamente de algunas observaciones cuyas verdaderas causas no se conocen. Lo cual no podría considerarse con atención sin verse obligado a confesar que únicamente por la matemática se puede llegar al conocimiento de la verdadera física. Y ya que no se duda de que destacáis en aquélla, no hay nada que no se deba esperar de vos en ésta. Sin embargo, quedan aún algunos escrúpulos, porque se ve que todos los que han adquirido alguna reputación en la matemática no son por ello
317 / capaces de descubrir nada en la física, e incluso algunos comprenden las cosas que habéis escrito de ésta peor que muchos que nunca antes han aprendido ninguna ciencia[35]. Pero a esto se puede

[35] Si Descartes había manifestado, al final del *Discurso*, esperar «en que aquellos que solamente se sirven de su razón natural completamente pura juzgarán mejor mis opiniones» y desear tener sólo como jueces a «aquellos que unen el buen sentido al estudio» (AT, VI, 77. Cf. *La investigación de la verdad por la luz natural*; AT, X,

responder que, aunque sin duda sean los que tienen el ingenio más apropiado para concebir las verdades de la matemática quienes entienden más fácilmente vuestra física, puesto que los razonamientos de ésta están extraídos de la otra, no sucede siempre que tengan la reputación de ser los más sabios en matemáticas. Porque para adquirir esa reputación es necesario estudiar los libros de los que han escrito ya sobre esta ciencia, lo cual no hace la mayor parte; y frecuentemente quienes los estudian tratan de obtener por medio de trabajo lo que la fuerza de su ingenio no les puede dar, fatigan demasiado su imaginación, e incluso la dañan, y adquieren con esto muchos prejuicios. Lo cual les im-

495-498, 516, 518, 521, 526-527), es porque, en palabras de la Carta-prefacio de *Les Principes*, quienes dicen «ser filósofos son a menudo menos sabios y razonables que otros que no se han aplicado jamás a este estudio», pues, «además del impedimento de los prejuicios, de los que nadie está enteramente exento, aun cuando es a aquellos que han estudiado más las malas ciencias a quienes más perjudican, sucede casi siempre que quienes tienen el espíritu moderado descuidan estudiar, porque piensan no ser capaces de ello, y los otros, que son más ardientes, se apresuran en exceso: de donde proviene que admiten a menudo unos principios que no son evidentes y de los que extraen consecuencias inciertas» (AT, IX-2.ª, 4 y 12-13). Hecho que la experiencia corrobora, «pues muchísimas veces vemos que aquellos que nunca se han dedicado al estudio de las letras juzgan mucho más firme y claramente sobre las cosas obvias que los que han frecuentado continuamente las escuelas» (Reg. IV; AT, X, 371). De ahí que el *Discours* fuera escrito con el ánimo de que las mujeres, tan importantes en los ambientes intelectuales de entonces, pudieran entenderlo (cf. carta al [P. Vatier] del [22 de febrero de 1638]; AT, I, 560), ya que, según nos transmite Baillet, «Descartes había dicho a alguno de sus amigos que en materia de filosofía encontraba a las damas con las que había hablado al respecto más dulces, más pacientes, más dóciles, en una palabra, más exentas de prejuicios y de falsas doctrinas que muchos hombres» (*op. cit.*, II, 500).

pide mucho más entender las verdades que escribís que pasar por grandes matemáticos: pues hay tan pocas personas que se dediquen a esta ciencia que a menudo en todo un país sólo están ellos; y, aunque a veces haya otros, no dejan de hacer mucho ruido, por cuanto lo poco que saben les ha costado mucho esfuerzo. Por lo demás, no es difícil entender las verdades que algún otro ha encontrado; basta para esto tener el espíritu libre de toda suerte de falsos prejuicios y querer prestar suficiente atención. No es tampoco muy difícil descubrir algunas aisladas de las demás, como han hecho en otro tiempo Tales, Pitágoras, Arquímedes y en nuestro siglo Gilbert, Kepler, Galileo, Harvey y algún otro[36]. En fin, se puede sin mucho esfuerzo
318 imaginar un cuerpo / de filosofía menos monstruoso, y apoyado en unas conjeturas más verosímiles, que el que se ha sacado de los escritos de Aristóteles; lo cual también han hecho algunos otros en este

[36] W. Gilbert (1540-1610) es autor de *De magnete, magneticisque corporibus* (1600), a quien Descartes cita, entre otros lugares, en los artículos 166 y 168 de la IV parte de los *Principios*; J. Kepler (1571-1630), autor de *Mysterium Cosmographicum* (1596), reconocido, en carta a Mersenne del último día de marzo de 1638, como su «primer maestro de óptica» (AT, II, 86); G. Galilei (1564-1642), autor de *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* (1632), a quien se refiere, en la VI parte del *Discurso*, al afirmar que se había «desaprobado una opinión de física publicada poco antes por otro» (AT, VI, 60); W. Harvey (1578-1657), autor de *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628), es citado al explicar el movimiento del corazón en la V parte del *Discurso*, expresamente al margen del texto [«Heruaeus, *de motu cordis*»] y sin mencionar su nombre en el párrafo en que habla de «un médico de Inglaterra, al cual hay que conceder el honor de haber roto el hielo en esta materia» (AT, VI, 50; cf. AT, IV, 716), así como en los artículos XVII y XVIII de la II parte de *La descripción del cuerpo humano* (cf. AT, XI, 239-244).

siglo. Pero formar uno que sólo contenga verdades probadas por demostraciones tan claras y ciertas como las de las matemáticas, es cosa tan difícil y rara que, desde hace más de cincuenta siglos que el mundo ha durado ya, sólo vos en vuestros escritos habéis hecho ver que podéis conseguirlo. Pero, como cuando un arquitecto ha puesto todos los cimientos y elevado los muros principales de un gran edificio, no se duda de que pueda llevar su proyecto hasta el final, porque se ve que ha hecho ya lo más difícil[37], así los que han leído con atención el libro de vuestros Principios, considerando cómo habéis establecido en ellos los fundamentos de toda la filosofía natural y cuán grandes son las series de verdades que habéis deducido de ellos, no pueden dudar de que el método que usáis baste para que acabéis de encontrar todo lo que puede encontrarse en la física[38]: puesto que las cosas que habéis explicado ya, a saber, la naturaleza del imán, del fuego, del aire, del agua, de la tierra y de todo lo que aparece en los cielos[39], no parecen ser

[37] La comparación con el arquitecto la había hecho ya Descartes en la II parte del *Discurso*, para ejemplificar el principio de la unidad sistemática de la ciencia, al escribir que «no hay tanta perfección en obras compuestas de muchos elementos y realizadas por diversos maestros como en las que ha trabajado uno sólo. Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y acabado suelen ser más bellos y mejor ordenados que aquellos que varios han tratado de reformar, utilizando antiguos muros que habían sido construidos para otros fines» (AT, VI, 11; cf. pp. 69 y 72).

[38] Descartes había afirmado reiteradamente en el *Discurso* tener confianza de encontrar todas las verdades accesibles al intelecto humano siguiendo el método que había encontrado: cf. AT, VI, 3, 21-22, 27, 29, 61, 66-67, 78.

[39] Es lo que reconoce Descartes, en la Carta-prefacio de los *Principios*, haber hecho, tras dedicar la parte 1.ª a estudiar «dos principios del conocimiento, que es lo que podemos denominar la filosofía

menos difíciles que las que todavía se pueden desear[40].

Sin embargo, hay que añadir aquí que, por experto que un arquitecto sea en su arte, es imposible que acabe el edificio que ha comenzado, si los materiales que deben emplearse para ello le faltan. Y de las misma manera, por perfecto que pueda ser vuestro método, no puede hacer que prosigáis con
319 la explicación de las causas natu/rales, si no tenéis los experimentos que se requieren para determinar sus efectos. Lo cual es el último de los tres puntos que fundamentalmente creo que deben explicarse, porque la mayoría de los hombres no comprende lo necesarios que son esos experimentos, ni el gasto que requieren. Los que, sin salir de su gabinete, ni hojear más que sus libros[41], co-

primera o también metafísica»: «Las otras tres partes contienen todo lo que hay de más general en la física, a saber, la explicación de las primeras leyes o principios de la naturaleza, y la forma en que los cielos, las estrellas fijas, los planetas, los cometas y en general todo el universo se compuso; después, en particular, la naturaleza de esta tierra y del aire, del agua, del fuego, del imán, que son los cuerpos que pueden encontrarse más comúnmente en ella; y de todas las cualidades que se advierten en estos cuerpos, como la luz, el calor, el peso y otras parecidas» (AT, IX-2.ª, 16). En la V parte del *Discurso* se ofrece un resumen de lo escrito en *Le Monde ou Traité de la Lumière* «respecto a la naturaleza de las cosas materiales» (cf. AT, VI, 41-46).

[40] Cf. AT, VI, 67 y IX-2.ª, 17, 309-310.

[41] En el *Discurso* habla Descartes de la necesidad que sintió de abandonar «completamente el estudio de las letras» y «no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo», dedicando «el resto de mi juventud a viajar, conocer cortes y ejércitos, tratar con gentes de diferentes temperamentos y condiciones, recoger diferentes experiencias, ponerme a mí mismo a prueba en las ocasiones que la fortuna me deparaba y hacer siempre tal reflexión sobre las cosas que se me presentaban, que pudiese obtener algún provecho de ellas»; lo cual «me dio mejor resultado, me parece, que si no me hubiese alejado nunca de mi país ni de mis libros» (AT, VI, 9 y 10-11).

44 de 165

mienzan a hablar de la naturaleza, pueden muy bien decir de qué manera habrían querido crear el mundo, si Dios les hubiese dado el encargo y el poder para ello, es decir, pueden escribir quimeras que tienen tanta relación con la debilidad de su espíritu como la admirable belleza de este universo con el poder infinito de su autor; pero, a menos de tener un espíritu verdaderamente divino, no pueden formar así por ellos mismos una idea de las cosas que se asemeje a la que Dios ha tenido para crearlas. Y, aunque vuestro método prometa todo lo que puede esperarse del espíritu humano respecto a la investigación de la verdad en las ciencias, no promete, sin embargo, enseñar a adivinar, sino solamente a deducir de ciertas cosas dadas todas las verdades que pueden deducirse de ellas; y esas cosas dadas, en la física, no pueden ser más que experimentos. Incluso porque estos experimentos son de dos clases: unos fáciles, y sólo dependen de la reflexión que se hace sobre las cosas que se presentan a los sentidos por sí mismas; otros más raros y difíciles, a los que no se llega sin algún estudio y gasto: puede señalarse que habéis puesto ya en vuestros escritos todo lo que parece poder deducirse de los experimentos fáciles, e incluso también de los más raros que habéis podido aprender en los libros. Pues, además de que en ellos habéis expli-
320 cado la naturaleza de / todas las cualidades que mueven los sentidos y de todos los cuerpos que son más comunes sobre esta tierra, como el fuego, el aire, el agua y algunos otros, también habéis dado razón de todo lo que se ha observado hasta el presente en los cielos, de todas las propiedades del imán y de muchas observaciones de la química. De manera que no se hace bien en esperar nada más de vos, respecto a la física, hasta que no tengáis más

experimentos cuyas causas podáis investigar. Y no me extraña que no comencéis a hacer estos experimentos a vuestra costa. Pues sé que la investigación de las menores cosas cuesta mucho; y sin tener en cuenta a los alquimistas ni a todos los demás buscadores de secretos, que suelen arruinarse en este menester, he oído decir que sólo la piedra de imán ha hecho gastar más de cincuenta mil escudos a Gilbert, aunque fuera hombre de gran talento, como ha demostrado, ya que ha sido el primero que ha descubierto las principales propiedades de esta piedra[42]. He visto también la *Gran instauración* y la *Nueva Atlántida* del canciller Bacon[43], que me parece ser, entre todos los que han escrito

[42] Así lo había reconocido ya Descartes: por ejemplo, en la XIII de las *Regulae* se pregunta «qué debe inferirse con precisión sobre la naturaleza del imán a partir de los experimentos, que Gilbert asegura haber hecho, sean verdaderos o falsos» (AT, X, 431) y, en el artículo. 166 de la IV parte de *Les Principes de la Philosophie*, admite que ha sido Gilbert «el primero que ha descubierto que toda la Tierra *es un imán* y que ha examinado detalladamente sus propiedades» (AT, IX-2.ª, 295).

[43] La *Instauratio magna* (1620) es la obra principal de F. Bacon (1561-1626), para quien «debe abrirse un camino al entendimiento humano totalmente distinto de los conocidos hasta ahora» (Prefacio); de ella forma parte el *Novum organum scientiarum*, en cuyo aforismo C leemos: «No sólo hay que buscar y recoger mayor número de experimentos, e incluso de distinto género de los que hoy se hacen, sino también introducir un método completamente diferente, y seguir otro orden y procedimiento en el encadenamiento y la gradación de los experimentos. Pues un experimento vago que sólo tiene por objeto a él mismo (como se ha dicho antes) es un simple tanteo, más propio para oscurecer que para ilustrar a los hombres. Pero, cuando la experimentación siga leyes ciertas, y avance gradual y metódicamente, podrá esperarse algo mejor de las ciencias». Método aplicable, según indicación de Bacon en el aforismo CXXVII, no sólo a «la filosofía natural» sino «también a las restantes ciencias lógicas, morales y políticas», pues como el método, «después de preparada y ordenada

antes que vos, el que ha tenido las mejores ideas respecto del método que debe seguirse para llevar a la física a su perfección; pero toda la renta de dos o tres reyes, de los más poderosos de la tierra, no bastaría para poner en ejecución todas las cosas que se requieren a este fin. Y, aunque no creo que necesitéis de tantos tipos de experimentos como se imagina, dado que podéis suplir muchos, tanto por vuestra destreza cuanto por el conocimiento de las verdades que habéis encontrado ya, sin embargo, considerando que el número de los cuerpos particulares que aún os quedan por examinar es casi / 321
infinito; que no hay ninguno que no tenga muy diversas propiedades y del que no se pueda hacer el suficiente número de pruebas como para emplear en ellas todo el tiempo disponible y el trabajo de muchos hombres; que, siguiendo las reglas de vuestro método, es preciso que examinéis al mismo tiempo todas las cosas que tienen entre sí alguna afinidad, para señalar mejor sus diferencias y

la historia, no considera únicamente las operaciones y el proceder de la mente (como la lógica vulgar), sino también la naturaleza de las cosas, reglamentamos la mente de manera que pueda ocuparse de la naturaleza de las cosas mediante procedimientos completamente apropiados». La *Novus Atlas*, escrita en 1623 y publicada póstumamente en 1627, es una utopía científica, muy propia del Renacimiento, desarrollada en una «feliz isla», un país «digno de cautivar los ojos de los hombres», en que se propone un Estado tecnocrático, derivado y fundamentado en la nueva filosofía activa, que posibilita la creación de condiciones y la invención de instrumentos beneficiosos para el ser humano. Que Descartes participaba del ideal de la ciencia, común a todos los renacentistas, que Bacon expresara en el aforismo III del *Novum organum*, salta a la vista en una afirmación suya de la VI parte del *Discurso*, en la cual deja traslucir su confianza en que la adquisición de conocimientos ciertos y útiles sobre la física puede «convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza» (AT, VI, 62).

hacer los recuentos[44] que os aseguren que así podéis serviros con utilidad al mismo tiempo de más experimentos diversos de los que el trabajo de un gran número de hombres diestros podría proporcionar; y, en fin, que sólo podríais tener estos hombres diestros a fuerza de dinero, porque, si algunos quisieran ocuparse de ello gratuitamente, no obedecerían lo bastante vuestras órdenes y no harían más que daros ocasión de perder el tiempo; considerando, digo, todas estas cosas, comprendo fácilmente que no podáis acabar dignamente el proyecto que habéis comenzado en vuestros *Principios,* es decir, explicar en particular todos los minerales, las plantas, los animales y el hombre, de la misma manera que ya habéis explicado allí todos los elementos de la tierra y todo lo que se observa en los cielos, si el público no sufraga los gastos que se requieren a este fin, y que, cuanto más liberalmente os sean proporcionados, tanto mejor podréis ejecutar vuestro proyecto.

Ahora bien, puesto que cualquiera puede fácilmente comprender estas mismas cosas y son todas tan verdaderas que no pueden ponerse en duda, estoy seguro de que, si las presentarais de tal forma que llegaran al conocimiento de aquellos a quienes Dios, habiéndoles dado el poder de gobernar a los
322 pueblos de la tierra, ha dado también el encargo / y el cuidado de poner todos sus esfuerzos en acrecentar el bien del público, no habrá ninguno de ellos que no quiera contribuir a un proyecto tan manifiestamente útil para todo el mundo. Y, aunque nuestra Francia, que es vuestra patria, sea un

[44] Exigencias particularmente contenidas en el segundo y el cuarto de los preceptos enunciados en la II parte del *Discours de la méthode* (cfr. AT, VI, 18-19).

Estado tan poderoso que parece que podríais obtener de ella sola todo lo que se requiere a este fin[45], sin embargo, dado que las otras naciones no tienen en esto menos interés que ella, estoy seguro de que muchas serían lo bastante generosas como para no ser menos en este menester y que no habría ninguna que fuera tan bárbara como para no querer tener parte en él.

Pero, si todo lo que he escrito aquí no basta para hacer que cambiéis de talante, os ruego al menos que me complazcáis tanto como para enviarme vuestro tratado de las pasiones y aceptéis que yo le añada un prefacio con el que se imprima. Intentaré hacerlo de tal modo que no haya nada en él que podáis desaprobar y sea tan conforme al sentir de quienes tienen talento y virtud que no haya nadie que, después de haberlo leído, no participe del celo que pongo en el crecimiento de las ciencias y en ser, etc.

París, 6 de noviembre de 1648.

[45] A instancias de sus amigos, y sin conocimiento del cardenal Mazarino, se otorgó a Descartes, en 1647, una pensión real de tres mil libras, «concedida en consideración *a sus grandes méritos, y a la utilidad que su filosofía y los descubrimientos obtenidos por sus muchos estudios proporcionan al género humano; así como para ayudarle a continuar aquellos interesantes experimentos suyos que precisan gastos, etc.*». Para animarlo a que realizase de mejor grado un nuevo viaje a Francia —el que efectuaría en 1648— «se le expidió por adelantado la credencial de la pensión ofrecida», que no llegaron a hacerle efectiva «por los desórdenes del Reino, los cuales motivaron la suspensión de las pensiones» (Baillet, *op. cit.*, II, 327 y 339; cf. AT, V, 78, 139-140, y XII, 458-469). Hablándole a Isabel, en carta del 31 de enero de 1648, de su viaje a Francia en el próximo verano, le comunica haberle sido concedida «una pensión de parte del Rey, sin que yo la haya pedido» (AT, V, 113).

323

RESPUESTA A LA CARTA PRECEDENTE

Señor:

Entre las injurias y los reproches que encuentro en la larga carta que os habéis tomado la molestia de escribirme, advierto tantas cosas a mi favor que, si la hicieseis imprimir, tal como declaráis querer hacer, tendría miedo de que se imaginase que hay más acuerdo entre nosotros del que hay, y que os he rogado poner en ella muchas cosas que el decoro no permitía que yo mismo hiciese saber al público. Por eso no me detendré aquí en responderos punto por punto: os daré solamente dos razones que me parece os deben impedir publicarla. La primera es que no creo que el propósito que juzgo que habéis tenido escribiéndola pueda tener éxito. La segunda, que no tengo de ningún modo el talante que imagináis; que no tengo indignación ni disgusto alguno que me quite el deseo de hacer todo lo que esté en mi poder para prestar servicio al público, al que me considero muy obligado, porque los escritos que he publicado ya han sido recibidos favorablemente por muchos; y que no os he negado antes

lo que había escrito de las pasiones más que a fin de no verme forzado a mostrarlo a otros a los que
324 no les hubiese aprovechado. / Pues, ya que no lo había compuesto sino para ser leído por una princesa[46], cuyo ingenio está tan por encima de lo común que entiende sin ningún esfuerzo lo que a nuestros doctores les parece ser más difícil[47], sólo me había detenido en explicar en él lo que creía

[46] En efecto, es el ruego de la princesa Isabel lo que lleva a Descartes a examinar la naturaleza de las pasiones y a escribir sobre ellas. Así, en carta del 28 de octubre de 1645, escribe Isabel: «Pero esto no basta para apoyar la doctrina contenida en una de vuestras anteriores [cartas, la del 1 de septiembre de 1645], que las pasiones son tanto más útiles cuanto más tienden hacia el exceso, siempre que estén sometidas a la razón, pues parece que no pueden ser excesivas y sumisas. Pero creo que aclararéis esta duda, tomándoos el trabajo de describir cómo esta agitación particular de los espíritus sirve para formar todas las pasiones que experimentamos y de qué manera corrompe el razonamiento. No me atrevería a rogároslo si no supiera que no dejáis nunca una obra imperfecta, y que, habiendo empezado a instruir a una persona estúpida, como yo, estáis preparado para las incomodidades que esto os aporta» (AT, IV, 322). Seis días después, Descartes contesta: «He pensado estos días en el número y el orden de todas las pasiones, para poder examinar con más detalle su naturaleza; mas aún no he digerido suficientemente mis opiniones respecto a este tema como para atreverme a escribirlas a V. A., pero no dejaré de llevarlo a cabo lo antes que me sea posible» (AT, IV, 332; cf. pp. 283, 284, 289, 303, 309-310, 313).

[47] Elogio ya dirigido a la Princesa de Bohemia, en la dedicatoria de los *Principia Philosophiae* (1644): «hasta hoy a Vos sola he encontrado que entienda perfectamente todos los tratados divulgados por mí hasta el presente. Pues parecen oscurísimos a la mayor parte de la gente, incluso a los más ingeniosos y doctos; y a casi todos sucede que, si son entendidos en cuestiones de metafísica, tienen aversión a las de geometría; si, por el contrario, han cultivado la geometría, no entienden lo que he escrito acerca de la filosofía primera: sólo conozco vuestro ingenio, para el que todas las cosas son igualmente claras, y que por esta razón califico merecidamente de incomparable» (AT, VIII-1ª, 3-4).

48 de 165

nuevo. Y, a fin de que no dudéis de mi declaración, os prometo revisar este escrito de las pasiones y añadir lo que juzgue necesario para hacerlo más inteligible[48], y, después de esto, os lo enviaré para que hagáis con él lo que os plazca. Pues soy, etc.

Egmont, 4 de diciembre de 1648.

[48] Parece ser que lo añadido es la Tercera Parte o, al menos, los artículos dedicados a la generosidad (CLII a CLXI, CLXXXVII, CCIII, etc.), como se desprende tanto de las cartas cruzadas, en los meses de abril y mayo de 1646, entre Isabel y Descartes (cf. AT, IV, 404-405, 407-411, 414-415) cuanto de la noticia dada a Clerselier, en abril de 1649, sobre el aumento en un tercio del contenido de la obra (cf. AT, V, 353-354 y nota 1 *ante*).

CARTA SEGUNDA
AL SEÑOR DESCARTES

Señor:

Hace tanto tiempo que me habéis hecho esperar vuestro tratado de las pasiones que comienzo a no esperarlo ya y a imaginarme que no me lo habéis prometido más que para impedirme publicar la carta que os había escrito antes. Pues tengo motivo para creer que os molestaríais si os quitara la excusa que tenéis para no acabar vuestra física: y mi propósito era quitárosla con esa carta; ya que las razo-
325 nes que / había deducido son tales que no me parece que una persona pueda leerlas sin que, por poco que tenga el honor y la virtud como guía, le inciten a desear, como yo, que obtengáis del público lo que se requiere para los experimentos que decís seros necesarios: y yo esperaba que cayera fácilmente entre las manos de algunos que tuvieran el poder de hacer este deseo eficaz, sea porque tienen acceso a los que disponen de los bienes del público, sea porque disponen de éstos ellos mismos. Así, me prometía obrar de tal manera que disfrutaríais, a pesar vuestro, de su uso. Pues sé que tenéis tanto

corazón que no querríais dejar de devolver con creces lo que se os habría dado de esta manera, y que eso os haría abandonar enteramente la negligencia, de la que ahora no puedo abstenerme de acusaros, aunque yo sea, etc.

23 de julio de 1649.

RESPUESTA A LA SEGUNDA CARTA

Señor:

Soy totalmente inocente del artificio del que queréis creer que me he valido para impedir que la larga carta que me habéis escrito el año pasado sea publicada. No he tenido necesidad alguna de usarlo. Pues, además de que no creo de ningún modo
326 que pudiera producir el efecto que / pretendéis, no tengo tanta inclinación a la ociosidad como para que el temor del trabajo al que me obligaría examinar varios experimentos, si hubiera recibido del público facilidades para hacerlos, pudiese prevalecer sobre el deseo que tengo de instruirme y de poner por escrito cualquier cosa que sea útil a los demás hombres. No puedo excusarme tan bien de la negligencia de que me culpáis. Pues confieso que he dedicado mucho más tiempo a revisar el pequeño tratado que os envío del que había tardado antes en componerlo, y que, sin embargo, le he añadido pocas cosas y no he cambiado nada en el discurso, el cual es tan simple y breve que hará saber que mi propósito no ha sido explicar las pasiones

como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico[49]. Así, preveo que este tratado no tendrá mejor fortuna que mis otros escritos[50]; y, aunque su título invite tal vez a más personas a leerlo, sin embargo sólo podrá satis-

[49] Descartes intenta analizar y describir las pasiones como fisiólogo, no como literato ni como moralista. Propósito que se corresponde con la respuesta dada, el 16 de abril de 1648, a Burman: «el autor no escribe gustosamente sobre ética» (AT, V, 178), y con lo reconocido a Chanut, en carta del 20 de noviembre de 1647: «Es verdad que tengo costumbre de negarme a escribir mis pensamientos respecto a la moral, y esto por dos razones: una, porque no hay materia de la que los malintencionados puedan extraer con mayor facilidad pretextos para calumniar; la otra, porque creo que no corresponde sino a los soberanos, o a quienes están autorizados por ellos, el dedicarse a regular las costumbres de los demás» (AT, V, 86-87). Lo cual no impide que a las consideraciones físicas y fisiológicas hechas en *Las pasiones* añada, al final de las Partes 2.ª y 3.ª, otras de tipo moral, de algún modo anunciadas al mismo Chanut, a quien, en carta del 15 de junio de 1646, después de hacerle saber confidencialmente «que la noción de la física, que he tratado de adquirir, me ha servido mucho para establecer fundamentos ciertos en la moral», comunica estar interesado «en cuestiones particulares de moral. Por eso —prosigue Descartes— he esbozado este invierno un pequeño Tratado sobre la naturaleza de las pasiones del alma, sin tener, empero, la intención de ponerlo al día, y ahora estaría dispuesto a escribir algo más, si el cansancio que me produce el ver a muchas personas en el mundo que se dignan leer mis escritos no me obligara a ser negligente» (AT, IV, 441 y 442). Ya hacia el 25 de abril de 1646, la princesa Isabel, a quien Descartes pudo haber entregado un mes antes el manuscrito de un primer esbozo de este trabajo, había hecho al autor el siguiente comentario: «haría falta ser impasible para no comprender que el orden, la definición y las distinciones que ofrecéis de las pasiones, y finalmente toda la parte moral del tratado, supera a cuanto se ha dicho nunca sobre este tema» (AT, IV, 404).

[50] En su anterior carta ha afirmado Descartes: «los escritos que he publicado ya han sido recibidos favorablemente por muchos» (p. 43).

facer a quienes se tomen la molestia de examinarlo con cuidado[51]. Tal y como es, lo pongo entre vuestras manos, etc.

Egmont, 14 de agosto de 1649.

[51] Una promesa-recomendación semejante se encuentra asimismo en el Prefacio al lector de las *Meditationes de Prima Philosophia* (cf. AT, VII, 9-10) y en la Carta-prefacio de los *Les Principes de la Philosophie* (cf. AT, IX-2.ª, 11-12).

AT,
XI,
327

LAS PASIONES DEL ALMA

PRIMERA PARTE

DE LAS PASIONES EN GENERAL: Y, OCASIONALMENTE, DE TODA LA NATURALEZA DEL HOMBRE

ARTÍCULO I

Lo que es pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro respecto

No hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo que han escrito de las pasiones[1]. Pues,

[1] Los antiguos, a diferencia de lo que va a realizar Descartes, se han ocupado de las pasiones, sin proponerse una sistematización de

aunque sea ésta una materia cuyo conocimiento siempre ha sido muy buscado, y aunque no parezca de las más difíciles, porque, sintiéndolas cada uno en sí mismo, no hay por lo demás necesidad de recurrir a ninguna observación para descubrir su naturaleza; no obstante, lo que los antiguos han ense-

las mismas, desde la perspectiva moral, fundamentalmente, al entender que son las pasiones el principio y el fin de nuestro comportamiento; o a través de la literatura, convirtiendo en arte una afición al sentir plasmada en la trama que conforman las pasiones humanas.

Así, para Platón (429/428-347 a. C.), presentaba la naturaleza tripartita del alma mediante el mito del carro alado, simbolizándose el deseo y la pasión por el caballo fogoso (cf. *Fedro*, 246b, y *República*, IV, 441a), la virtud consistirá en la ordenación armónica de esas tres partes, haciendo que cada una cumpla con la disposición que le es propia —la templanza o moderación (*sophrosýne*) para la parte concupiscible—: como se afirma en el mismo libro IV de la *República*, si la sabiduría, la valentía, la moderación y la justicia se consiguen cuando cada una de ellas realiza lo que le corresponde, «el desorden y la confusión de estas tres partes es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los vicios» (444b). En Aristóteles (*ca.* 384/383-322) aparecen las pasiones, por ejemplo, en la *Ética nicomaquea*, cuando intenta delimitar qué es la virtud (cf. II, 5, 1105b19-28), para pasar a mantener que, puesto que esos modos de ser que son los hábitos los elegimos, la virtud no puede ser pasión ni facultad, sino hábito: «Me refiero a la virtud ética; pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas son posibles el exceso, el defecto y el término medio. Así, en las pasiones de temor, atrevimiento, apetencia, ira, compasión y, en general, en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero, si tenemos esas pasiones cuando es debido, por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto radica la virtud» (II, 6, 1106b15-22); y, en la *Retórica*, una obra destinada a enseñar a persuadir, aporta una ética oratoria, que presta atención al carácter del orador y las pasiones del oyente, pues «son las pasiones las causantes de que los hombres varíen en sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen tristeza y placer; así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y tanto todas las demás de naturaleza semejante como sus contrarias» (II, 1, 1378a19-22).

ñado de ellas es tan poca cosa, y en la mayor parte
328 tan poco creíble, que sólo / puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido[2]. Por eso me veré obligado a escribir aquí como si tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado[3].

En la época helenística, el ideal del sabio es la consecución del bien proporcionado por la felicidad, entendida, para los epicúreos, como *ataraxia*, imperturbabilidad del alma, que conlleva la exclusión de los goces pasajeros del cuerpo y de las pasiones del alma, causantes de muchos dolores [cf. Epicuro, *Carta a Meneceo* (Diós. Laerc., X, 130-132), y Plutarco, *Cómo debe el joven escuchar la poesía*, 14, 37a], y, para los estoicos, como *apatheía*, ausencia de afectos y pasiones, para poder obrar de acuerdo con la naturaleza racional del ser humano [cf. Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 55; y Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 116 (XIX, 7)].

Desde la perspectiva literaria, recordemos que la literatura europea da sus primeros pasos ocupándose de las pasiones: la *Iliada* de Homero comienza con la siguiente invocación: «Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles; cólera funesta que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves —cumplíase la voluntad de Zeus— desde que se separaron disputando el Atrida, rey de hombres, y el divino Aquiles» (I, 1-7); y Hesíodo se dirige a su hermano, en los *Trabajos y días*, con estas palabras: «¡Oh Perses! Atiende tú a la justicia y no hagas crecer la soberbia; pues mala es la soberbia para el infeliz mortal y ni siquiera puede el noble sobrellevarla con facilidad sino que se ve abrumado por ella, cuando se encuentra con el desastre; pero es mejor el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; pues la justicia termina prevaleciendo sobre la desmesura y el necio aprende sufriendo» (213-219).

[2] Descartes, en carta dirigida a Huygens de marzo de 1638, alaba a «quienes, ensayando rutas nuevas, por lo menos se apartan del camino real, que no conduce a ninguna parte y que no sirve más que para fatigar y extraviar a quienes lo siguen» (AT, II, 52).

[3] La novedad estaría en el análisis fisiológico o «científico» de las pasiones al que el autor va a proceder, como advertía hacia el final de la respuesta a la segunda carta con que se cierra el «Prefacio» de esta obra.

Y, para empezar, considero que todo lo nuevo que se hace o que sucede generalmente es denominado por los filósofos una pasión respecto al sujeto al que sucede y una acción respecto a aquel que hace que suceda. De suerte que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa, que tiene esos dos nombres en razón de los dos diversos sujetos a los que se la puede referir[4].

[4] «Y la virtud —afirma Aristóteles— está relacionada con pasiones y acciones, en las cuales el exceso yerra y el defecto se reprueba, mientras que el término medio es elogiado y acierta» (*Ética nicomaquea*, II, 6, 1106b23-26). Entre las formas de predicación real y de existencia, Aristóteles ha situado la actividad y la pasividad de algo en tanto que principio de algo distinto (acción) y en cuanto consecuencia de otro algo (pasión), que designa como *poieîn* y *páschein*, respectivamente: «*corta* o *quema* son *hacer* y *es cortado* o *es quemado* son *padecer*», añadiendo que ambas «poseen contrarios y admiten el más y el menos» (*Categorías*, 4, 2a3-4 y 9, 11b1-2. Cf. *Acerca de la generación y la corrupción*, I, 7, 323a1 y ss.; *Acerca del alma*, II, 5, 417a14 y ss.).

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) escribe que, distinguiéndose los movimientos de los seres compuestos de materia y forma «en acción y pasión, cada una de ellas se constituye en especie por el acto: la acción, por el acto que es principio del obrar, y la pasión, por el acto que es término del movimiento». «Y, sin embargo —prosigue—, los actos humanos, ya se consideren activos, ya se consideren pasivos, se especifican por el fin [...], puesto que el hombre se mueve a sí mismo y es movido por sí mismo» (*Suma teológica*, I-II, q. 1, a. 3; cf. *Suma lógica*, VI, 2).

F. Suárez (1548-1617), por su parte, se hace eco, para rechazarla, de la «sentencia que afirma que la acción no incluye esencialmente otra relación al agente, excepto una denominación extrínseca tomada de la misma forma o del efecto producido. Así lo mantienen [...] quienes afirman que la acción de calentar, por ejemplo, no es otra cosa que el calor producido por el fuego, por el cual el fuego se denomina agente, denominación que no consiste en una relación, sino en una como información extrínseca, a la que después puede seguir una relación. El fundamento de esta sentencia está en que esto es suficiente para que el agente quede constituido en agente en acto; luego es suficiente también para la razón de acción; luego cualquier otra cosa que se imagine es superflua y apenas puede entenderse; luego no debe admitirse» (*Disputaciones metafísicas*, XLVIII, i, 9).

En carta a Hyperaspistes (seudónimo de Arnauld) de agosto de 1641, afirma Descartes haber «creído siempre que es una y la misma cosa la que, cuando se refiere al término *de donde*, se llama acción, pero, cuando es recibida por el término *al que* o *en el que*, se llama pasión» (AT, III, 428); y a Regius le comenta, en carta de diciembre de 1641, que «en las cosas corpóreas toda acción y toda pasión consisten sólo en el movimiento local, y por eso se llama acción, cuando ese movimiento se considera en el motor, pero pasión, cuando se considera en el móvil. De donde se sigue asimismo, cuando tales nombres se extienden a cosas inmateriales, que algo análogo al movimiento se considere también en ellas, y se denomine acción a lo que proviene de la parte motora, como es la voluntad en el espíritu, pero pasión a lo que proviene de la parte móvil, como son la intelección y la visión en el mismo espíritu» (AT, III, 454-455).

ARTÍCULO II

Para conocer las pasiones del alma, es preciso distinguir sus funciones de las del cuerpo

Después también considero que no advertimos que haya ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida[5]; y, por consiguiente, debemos pensar que lo

[5] En efecto, en la VI de las *Meditaciones*, había sostenido Descartes: «Me enseña también la naturaleza, por medio de estas sensaciones de dolor, de hambre, de sed, etc., que no solamente estoy junto a mi cuerpo como el marino lo está a su navío, sino que estoy estrechísimamente conjuntado y como mezclado con él, de manera que compongo con él una cierta unidad. Pues, de otro modo, cuando el cuerpo es dañado, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría, por esto mismo, dolor, sino que percibiría esa lesión con el puro entendimiento, como el marino percibe con la vista si algo se rompe en la nave» (AT, VII, 81). Al preguntarle Burman sobre la frase «*arctissime esse conjunctum et quasi permixtum*», obtiene la siguiente respuesta: «Eso es dificilísimo de explicar; pero aquí basta la experiencia, que en esto es tan clara que no puede negarse en modo

que es en ella una pasión es comúnmente en él una acción: de suerte que no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo[6], a fin de conocer a cuál de las dos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros.

329

ARTÍCULO III

Qué regla se debe seguir a este efecto

Lo cual no será difícil, si se advierte que todo lo que experimentamos que existe en nosotros y vemos también que puede existir en los cuerpos totalmente inanimados, sólo debe atribuirse a nuestro

alguno, como aparece en las pasiones, etc.» Respuesta justificativa de su anterior explicación que no ha impedido a Descartes contestar a la objeción precedente diciendo que cuerpo y alma son «dos sustancias, de las que una no sólo no implica la otra, sino que incluso la niega» (AT, V, 163).

[6] En aclaración a una duda de Isabel, reconoce Descartes que «la cuestión que me propone vuestra Alteza me parece ser la que con más razón puede hacérseme, como consecuencia de los escritos que he publicado. Pues, habiendo dos cosas en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él; no he dicho casi nada de esta última y sólo me he ocupado de hacer entender bien la primera, porque mi principal propósito era probar la distinción existente entre el alma y el cuerpo; para lo cual sólo ésta ha podido servir y la otra hubiera sido perjudicial» (carta del 21 de mayo de 1643; AT, III, 664-665). El título de la 2.ª edición de las *Meditaciones* así lo confirma: mientras la aparecida en 1641 anunciaba demostrar «la existencia de Dios y la inmortalidad del alma» («*Dei existentia et animae inmortalitas demonstratur*»), al año siguiente el nuevo título de la obra se ajusta más a su contenido, pues, además de la existencia de Dios, se dice también demostrar la distinción entre alma y cuerpo («*animae humanae a corpore distinctio*» y «*la distinction réele entre l'ame & le corps de l'homme*»).

cuerpo; y, al contrario, que todo lo que existe en nosotros y no concebimos de ningún modo que pueda pertenecer a un cuerpo debe atribuirse a nuestra alma[7].

ARTÍCULO IV

El calor y el movimiento de los miembros proceden del cuerpo; los pensamientos, del alma

Así, puesto que no concebimos que el cuerpo piense en modo alguno, tenemos razón para creer que todas las clases de pensamientos que hay en nosotros pertenecen al alma. Y, como no dudamos de que haya cuerpos inanimados, que pueden mo-

[7] La distinción entre las sustancias de que se compone el hombre es un principio fundado en una concepción evidente, según escribe Descartes en las *Meditaciones*: «Y, por tanto, puesto que conozco con certeza que existo y que, sin embargo, no advierto que ninguna otra cosa pertenece necesariamente a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo muy bien que mi esencia consiste en esto sólo, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar. Y aunque quizá (o más bien, ciertamente, como pronto diré) tenga un cuerpo al que estoy muy estrechamente unido, sin embargo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que soy solamente una cosa que piensa y no extensa, y que, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que es solamente una cosa extensa y que no piensa, es cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que puede ser o existir sin él» (VI; AT, IX-1.ª, 62; cf. *Principios*, I, 8; AT, VIII-1.ª, 7). En relación con la aprehensión de nuestro cuerpo, «debemos concluir —se lee en el artículo 2 de la II parte de *Principios*— que un cierto cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma que todos los otros que existen en el mundo, porque percibimos claramente que el dolor y muchos otros sentimientos nos sobrevienen sin que los hayamos previsto, y que nuestra alma,

55 de 165

verse de tantas o más maneras diferentes que los nuestros, y que tienen tanto o más calor (lo que la experiencia muestra en la llama, que tiene por sí sola mucho más calor y movimientos que ninguno de nuestros miembros), debemos creer que todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros, por cuanto no dependen del pensamiento, pertenecen sólo al cuerpo[8].

330

ARTÍCULO V

Es un error creer que el alma da el movimiento y el calor al cuerpo

Por medio de lo cual evitaremos un considerable error, en el que muchos han caído, de tal forma que creo que es la primera causa que ha impedido hasta ahora el poder explicar bien las pasiones y las otras cosas que pertenecen al alma. Consiste en

mediante un conocimiento que le es natural, juzga que estos sentimientos no proceden de ella sóla ..., en tanto que es una cosa que piensa, sino en tanto que está unida a una cosa extensa que se mueve *en virtud de la disposición de sus órganos*, que se llama *propiamente* el cuerpo de un hombre» (AT, IX-2.ª, 64; cf. *Tratado del hombre*; AT, XI, 119-120).

[8] Descartes había explicado, a partir del artículo 80 de la IV parte de los *Principios*, la naturaleza y características del fuego, su origen y conservación... (cf. AT, VIII-1.ª, 249-250; la explicación del fuego de una llama se ofrece entre los arts. 95 y 99). Al haber dado cuenta Descartes de todas las cualidades sensibles mediante el movimiento de la materia (cf. *Tratado de la luz*, V; AT, XI, 23-31 y *Principios*, IV, 197 y 198; AT, VIII-1.ª, 320-323), del que el calor del fuego es un ejemplo —para comprender las cualidades del fuego que calienta y quema un trozo de madera «me contento con concebir el movimiento de sus partes» (*Tratado de la luz*, II; AT, XI, 7)—, su mecanicismo es aplicable igualmente a la fisiología; por eso el calor vital puede ser explicado, según podemos comprobar en los artículos VIII («*une chaleur continuelle en nostre coeur*») y CXXVI («*ce sang s'y dilate*

que, viendo que todos los cuerpos muertos están privados de calor y, luego, de movimiento, se ha imaginado que era la ausencia del alma la que hacía cesar esos movimientos y ese calor[9]. Y así se ha creído, sin razón, que nuestro calor natural y todos los movimientos de nuestros cuerpos dependen del alma: mientras que se debía pensar, al contrario, que el alma sólo se ausenta cuando uno muere porque ese calor cesa y los órganos que sirven para mover el cuerpo se corrompen.

ARTÍCULO VI

Qué diferencia hay entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto

Con el fin, pues, de que evitemos ese error, consideremos que la muerte no llega nunca por la falta del alma, sino solamente porque alguna de las partes principales del cuerpo se corrompe; y juzguemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere

beaucoup plus qu'à l'ordinaire») de *Las pasiones*, de acuerdo con un mecanicismo fisiológico.

[9] Al rememorar Descartes, en la II de las *Meditaciones metafísicas*, lo que creía ser antes de iniciar el proceso metodológico de duda y hallar la primera verdad, escribe: «Me consideraba, en primer lugar, como teniendo rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de hueso y de carne, tal como aparece en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo. Consideraba, además, que me alimentaba, andaba, sentía y pensaba, y refería todas estas acciones al alma; pero no me detenía a pensar de ningún modo en lo que era esta alma, o bien, si me detenía, imaginaba que era una cosa extremadamente rara y sutil, como un viento, una llama o un aire muy tenue que estaba insinuado y difundido en mis partes más groseras. Por lo que respecta al cuerpo, de ningún modo dudaba de su naturaleza; pues pensaba conocerlo muy distintamente, y, si lo hubiese querido explicar de

56 de 165

331 tanto del de un hombre / muerto como difiere un reloj, u otro autómata (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que está constituido, con todo lo que se requiere para su acción, del mismo reloj, u otra máquina, cuando está rota y el principio de su movimiento deja de actuar[10].

acuerdo con las nociones que poseía de él, lo hubiese descrito del siguiente modo: Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede estar circunscrito en algún lugar y llenar un espacio de tal modo que todo otro cuerpo esté excluido de él; que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna cosa extraña que lo toca y de la que recibe la impresión. Pues no creía de ningún modo que se debiera atribuir a la naturaleza corpórea estas ventajas: tener en sí la potencia de moverse, de sentir y de pensar; por el contrario, me sorprendía más bien de ver que semejantes facultades se encontraban en algunos cuerpos» (AT, IX-1.ª, 20-21). En el «Prefacio» de *La descripción del cuerpo humano*, advierte el autor que, al haber «comprobado, desde nuestra infancia, que muchos de los movimientos obedecen a la voluntad, que es una de las potencias del alma, esto nos ha predispuesto a creer que el alma es el principio de todos. A lo cual ha contribuido también la ignorancia sobre anatomía y mecánica; pues, considerando tan sólo el exterior del cuerpo humano, no hemos podido imaginar que tuviese en sí suficientes órganos, o resortes, para moverse a sí mismo de tan diferentes maneras como vemos que se mueve. Y este error se ha confirmado al haber creído que los cuerpos muertos tienen los mismos órganos que los vivos, sin faltarles otra cosa que el alma, y, sin embargo, no hay en ellos movimiento alguno»; añadiendo como explicación, unos párrafos después, que, «si bien todos los movimientos cesan en el cuerpo cuando éste muere y el alma lo abandona, no debe inferirse de esto que es ella la que los produce, sino solamente que es una misma causa la que hace que el cuerpo sea incapaz de producirlos y la que hace asimismo que el alma se ausente de él» (II y V; AT, XI, 224 y 225).

[10] Descartes ha establecido algunas comparaciones de nuestro cuerpo y las funciones que le son propias con algunas máquinas o

ARTÍCULO VII

Breve explicación de las partes del cuerpo y de algunas de sus funciones

Para hacer esto más inteligible, explicaré aquí en pocas palabras cómo está compuesta la máquina de nuestro cuerpo. Nadie desconoce ya que tenemos un corazón, un cerebro, un estómago, múscu-

artificios mecánicos y sus operaciones: en la V parte del *Discurso*, el movimiento del corazón «se sigue tan necesariamente de la sola disposición de los órganos, que puede verse a simple vista en el corazón, del calor, que puede sentirse con los dedos, y de la naturaleza de la sangre, que puede conocerse por experiencia, como el movimiento de un reloj se sigue de la fuerza, la situación y la figura de sus contrapesos y ruedas» (AT, VI, 50); en la Meditación VI, «así como un reloj, compuesto de ruedas y contrapesos, no observa menos exactamente todas las leyes de la naturaleza cuando está mal fabricado y no indica bien las horas que cuando satisface enteramente el deseo del obrero; asimismo, sí considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal modo y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, que, aun sin contener espíritu alguno, no dejaría de moverse del mismo modo que ahora, cuando no se mueve dirigido por la voluntad ni, por consiguiente, con la ayuda del espíritu, sino solamente por la disposición de sus órganos» (AT, IX-1.ª, 67); y, en el *Tratado del hombre*, primero, «pueden muy bien compararse los nervios de la máquina que os describo con los tubos de las máquinas de las fuentes, sus músculos y tendones con los diferentes ingenios y resortes que sirven para moverlas, sus espíritus animales con el agua que las mueve, cuya fuente es el corazón y las cavidades del cerebro son los registros»; segundo, «podéis concebir que el corazón y las arterias, que impulsan los espíritus animales hacia las cavidades del cerebro de nuestra máquina, son como los fuelles de esos órganos, que impulsan el aire hacia los portavientos; y que los objetos exteriores, que, según los nervios que mueven, hacen que los espíritus contenidos en esas cavidades fluyan desde allí hacia algunos de los poros, son como los dedos del organista, que, según las teclas que tocan, hacen que el aire entre desde los portavientos hacia algunos tubos»; tercero, «deseo, digo, que consideréis que todas estas funciones se siguen naturalmente, en esta máquina, de la

los, nervios, arterias, venas y cosas semejantes. Se sabe también que los alimentos que comemos descienden al estómago y los intestinos, desde donde su jugo, fluyendo a través del hígado y todas las venas, se mezcla con la sangre que contienen, y por este medio aumenta su cantidad[11]. Aquellos que han oído hablar, por poco que sea, de medicina, saben, además, cómo está compuesto el corazón, y cómo toda la sangre de las venas puede fluir fácilmente por la vena cava en su lado derecho, y de ahí pasar al pulmón por el vaso que se llama la vena arterial, después volver del pulmón al lado izquierdo del corazón por el vaso llamado la arteria venosa, y
332 finalmente pasar de ahí a la gran arteria, cuyas / ramas se extienden por todo el cuerpo[12]. Incluso to-

sola disposición de sus órganos, ni más ni menos que los movimientos de un reloj, u otro autómata, lo hacen de la de sus contrapesos y ruedas» (AT, XI, 130-131, 165 y 202).

[11] Tanto al comienzo del *Tratado del hombre* como en carta a Mersenne del 30 de julio de 1640, Descartes explica el curso que siguen los alimentos desde que «se digieren en el estómago de esta máquina en virtud de la fuerza de ciertos líquidos» hasta que el líquido a que dan lugar las partes más livianas de los alimentos «se sutiliza, se transforma, toma el color y adquiere la forma de la sangre» (AT, XI, 121 y 123); ayudando en esta disolución de los alimentos, y propiciándola, el hecho de que «la saliva, que acude en gran abundancia a la boca, cuando se come o solamente cuando se tiene el deseo o la imaginación de hacerlo muy presente, no proviene sólo de las almendras existentes a la entrada de la garganta (desde donde tal vez se dirige hacia el gaznate, si no se la atrae hacia la boca con los músculos de la lengua), sino de las arterias que descienden a las encías» (AT, III, 139). Explicaciones más extensas y completas sobre ésta y otras funciones, estructuras y componentes del cuerpo humano encontramos, además de en *La description du corps humain* (1648) y *Traité de l'homme* (1662 y 1664), en *Primae cogitationes circa generationem animalium* y *Excerpta anatomica*, aparecidas en 1701 y 1859-1860.

[12] En la V parte del *Discurso*, Descartes describe, como prueba

dos aquellos a los que la autoridad de los antiguos no ha cegado enteramente y han querido abrir los ojos para examinar la opinión de Harvey respecto a la circulación de la sangre[13], no dudan de que todas las venas y las arterias del cuerpo son como arroyos por donde la sangre fluye sin cesar muy rápidamente, iniciando su curso en la cavidad derecha del corazón por la vena arterial, cuyas ramas se espar-

modélica de la explicación mecanicista del cuerpo, la circulación de la sangre que resulta del movimiento del corazón, comenzando por los dos ventrículos (cf. AT, VI, 47), haciendo intervenir la arteria pulmonar, que lleva la sangre venosa del ventrículo derecho al pulmón; las venas pulmonares, que llevan la sangre oxigenada en los pulmones al corazón; la tráquea, denominada figuradamente «silbato» (*sifflet*), grueso conducto que va de la laringe a los bronquios; la arteria aorta, tronco común de las arterias que llevan la sangre oxigenada a todos los puntos del cuerpo. Se comprueba asimismo que Descartes incorpora a sus explicaciones la circulación menor, la pulmonar, descubierta por M. Servet (1511-1553) y descrita en el libro V de *Christianismi Restitutio* (1553).

[13] *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, de W. Harvey, profesor de anatomía y cirugía en el Colegio de Medicina de Londres, fue publicado en 1628. En carta de finales de 1632, Descartes manifiesta a Mersenne que ha «visto el libro *De motu cordis*, del que usted me había hablado anteriormente, y he encontrado que difiero un poco de su opinión, aunque no lo haya visto sino después de haber acabado de escribir sobre esta materia» (AT, I, 263). En efecto, si bien Descartes siempre va a reconocer y elogiar a Harvey por el descubrimiento de la circulación de la sangre —palabras de encomio y desacuerdo para con este autor aparecen en algunas de las cartas del filósofo (cf. AT, IV, 4-6 y 189-191)—, se apartará de él en la explicación de la misma: en la penúltima parte del *Discurso*, aporta Descartes dos series de argumentos para probar que «la verdadera causa de ese movimiento de la sangre» es que ésta, «habiéndose rarificado y como destilado, al pasar por el corazón, es más sutil, más viva y más caliente inmediatamente después de haber salido de él, es decir, cuando está en las arterias, de lo que es un poco antes de entrar en él, es decir, cuando está en las venas; y, si se observa atentamente, se encontrará que esta diferencia sólo aparece clara-

cen por todo el pulmón, y unidas a la de la arteria venosa, por la cual pasa del pulmón al lado izquierdo del corazón; después, de ahí va a la gran arteria, cuyas ramas, esparcidas por todo el resto del cuerpo, se juntan con las ramas de la vena que llevan nuevamente la misma sangre a la cavidad derecha del corazón: de suerte que estas dos cavidades son como dos esclusas por las que pasa toda la sangre a cada vuelta que da por el cuerpo. Además, se sabe que todos los movimientos de los miembros dependen de los músculos; y que estos músculos se oponen unos a otros de tal suerte que, cuando uno de ellos se contrae, tira hacia él la parte del cuerpo a la que está sujeto, lo que hace que al mismo tiempo se alargue el músculo que se le opone. Después, si sucede en otro momento que este último se contraiga, hace que el primero se estire y tira hacia él la parte a la que están sujetos[14]. Por último, se sabe

mente cerca del corazón, pero no tanto en los lugares que están más alejados de él» (AT, VI, 52); y en el artículo XVIII de *La descripción del cuerpo humano*, se afirma, primero, que Harvey no ha acertado en la explicación del movimiento cardíaco «porque ha imaginado, contra la opinión común de otros médicos y contra el punto de vista general, que, cuando el corazón se dilata, sus cavidades se ensanchan, y, al contrario, cuando se contrae, se hacen más estrechas; mientras que yo pretendo demostrar que entonces se hacen más anchas»; para expresar, después, su extrañeza de que nadie «haya señalado que es tan sólo la rarefacción de la sangre la causa del movimiento del corazón» (II; AT, XI, 241 y 244; cf. *Tratado del hombre*; AT, XI, 125 y 169-170).

[14] «Mas, a fin de haceros comprender todo esto distintamente, —leemos en el *Tratado del hombre*— quiero, en primer lugar, hablaros de la fábrica de los nervios y los músculos, y mostraros cómo, tan sólo porque los espíritus que están en el cerebro se presentan para entrar en algunos nervios, tienen la fuerza para mover en el mismo instante cualquier miembro» (AT, XI, 132). La incomprensión de la anatomía y la fisiología humanas, mostrada por su discípulo Regius

que todos estos movimientos de los músculos, como también todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como pequeños filamentos, o como pequeños tubos que vienen del cerebro, y contienen, como él, un cierto aire o viento muy sutil, que se llama los espíritus animales[15].

en sus *Fundamentos de Física* (1646), escritos a partir de unas notas manuscritas de Descartes a las que había tenido acceso, fue una de las causas de sus desavenencias, según se colige de lo escrito a algunos de sus interlocutores epistolares: a Huygens le manifiesta, el 5 de octubre de 1646, que «en lo tocante al movimiento de los músculos, que ha extraído, como imagino, de un escrito que no he publicado todavía, no habiendo tenido sin duda más que una copia imperfecta del mismo y sin dibujos, no me extraña que lo haya comprendido mal»; a Mersenne le comenta, el 23 de noviembre de 1646, que «por la manera en que explica el movimiento de los músculos, aunque provenga de mí, y le haya agradado tanto que la repite dos veces palabra por palabra, no tiene, sin embargo, absolutamente ningún valor, porque, no habiendo comprendido mi escrito, ha olvidado lo principal de él y, no habiendo visto mi dibujo, hace el suyo muy mal, y de tal suerte que contradice las reglas de la mecánica»; a Isabel, en marzo de 1647, le recomienda no leer el libro de Regius porque, entre otras razones, «no contiene nada, tocante a la física, sino mis aserciones desordenadas y sin sus verdaderas pruebas, de suerte que parecen paradojas, y lo que se pone al comienzo no puede probarse sino con lo que está hacia el final. No ha incluido casi nada que sea suyo y pocas cosas de lo que no he hecho imprimir» (AT, IV, 517-518, 566 y 625-626).

[15] Entre los múltiples lugares de su obra (cf. AT, III, 20, 78, 263-264, 425, 686-689; IV, 191; VI, 54-55; VII, 229-230; XI, 166-173, 251-252) en que Descartes se refiere a los *esprits animaux* —elaboración mecanicista del *pneûma psykhikón* o *spiritus animalis* de Galeno (cf. *Sobre las facultades naturales*, II, 6) y los galenistas—, es el *Tratado del hombre* el que ofrece una más completa información sobre los mismos, pues dos de sus artículos, conforme a la tabla de materias realizada por Clerselier, se ocupan de explicar «lo que son y cómo se engendran» (art. 14) y de exponer que «son el principal resorte que hace mover esta máquina» (art. 15). Sobre su ser y origen, escribe Descartes este par de párrafos: «En relación con las

333 ARTÍCULO VIII

Cuál es el principio de todas estas funciones

Pero en general no se sabe de qué manera esos espíritus animales y esos nervios contribuyen a los movimientos y a los sentidos, ni cuál es el princi-

partes de la sangre que penetran hasta el cerebro, no sirven solamente para alimentar y conservar su sustancia, sino principalmente también para producir un cierto viento muy sutil o, más bien, una llama muy viva y muy pura, que se llama los *espíritus animales*. Porque es necesario saber que las arterias que las traen al corazón, después de dividirse en una infinidad de pequeñas ramificaciones y haber compuesto esos pequeños tejidos que se extienden como tapices sobre el fondo de las cavidades del cerebro, se reúnen alrededor de una pequeña *glándula*, situada aproximadamente en el centro de la sustancia de este cerebro, a la entrada misma de sus cavidades; y tienen en este lugar un gran número de pequeños orificios por donde las partes más sutiles de la sangre que contienen pueden fluir hasta esa glándula, pero son tan estrechos que impiden el paso de las más groseras.» Éstas, al ascender «en línea recta hacia la superficie exterior del cerebro, donde sirven de alimento a su sustancia, son causa de que las más pequeñas y más agitadas se desvíen y entren todas en esta glándula, que debe imaginarse como una fuente muy abundante, de donde fluyen al mismo tiempo de todos los lados hacia las cavidades del cerebro. Y así, sin otra preparación ni cambio, salvo que han sido separadas de las más groseras y que retienen todavía la extrema velocidad que les ha conferido el calor del corazón, dejan de tener la forma de sangre y se llaman los espíritus animales» (AT, XI, 129-130). En cuanto a su función, podemos leer a renglón seguido que, «a medida que estos espíritus entran así en las cavidades del cerebro, pasan de ahí a los poros de su sustancia y de estos poros a los nervios; donde, conforme entran, o incluso sólo tienden a entrar, más o menos en los unos que en los otros, tienen la fuerza para cambiar la figura de los músculos en los que esos nervios se insertan y por este medio hacer mover todos los miembros. Lo mismo que podéis haber visto, en las grutas y las fuentes que existen en los jardines de nuestros reyes, en que sólo la fuerza con que el agua se mueve al salir del manantial es suficiente para mover distintas máquinas, e incluso para hacerlas tocar algunos instrumentos o pronunciar algunas palabras,

pio corporal que los hace obrar. Por eso, aunque ya algo he mencionado sobre esto en otros escritos[16], no dejaré de decir aquí sucintamente que, mientras vivimos, hay un calor continuo en nuestro corazón, que es una especie de fuego que mantiene la sangre de las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros[17].

según la diferente disposición de los tubos que la conducen» (AT, XI, 130). También en el art. 7, según la división introducida por Clerselier, de *La descripción del cuerpo humano*, «Sumario de las cosas que debe contener», hay unas líneas, destinadas a ofecer una idea general de la «máquina» del cuerpo humano, en que se lee que «las partes de la sangre más agitadas y más vivas, siendo llevadas al cerebro por las arterias que más en línea recta vienen del corazón, componen como un aire, o un viento muy sutil, que se llama los *espíritus animales*; los cuales, dilatando el cerebro, lo hacen apropiado para recibir las impresiones de los objetos exteriores, y también las del alma, es decir, para ser el órgano, o la sede, del *sentido común*, la *imaginación* y la *memoria*. Después, este mismo aire, o estos mismos espíritus fluyen desde el cerebro, a través de los nervios, hacia todos los músculos, por medio de lo cual disponen estos nervios para servir de órganos a los sentidos externos; e, hinchando diversamente los músculos, proporcionan el movimiento a todos los miembros» (AT, XI, 227).

[16] En efecto, ya había sostenido Descartes, en la V parte del *Discurso*, que el movimiento del corazón es consecuencia necesaria, y experimentable, tanto de la disposición de los órganos cuanto del calor y la naturaleza de la sangre (cf. AT, VI, 50), y, en el Discurso IV de la *Dióptrica*, que «es preciso pensar que son los espíritus los que, discurriendo a través de los nervios hacia los músculos y dilatándolos más o menos a unos y otros, según las diversas formas en que el cerebro los distribuye, causan el movimiento de todos los miembros; y que son los pequeños filamentos, de los que está compuesta la sustancia interior de estos nervios, los que sirven a los sentidos» (AT, VI, 111).

[17] «De la mezcla del espíritu animal con el humor —leemos en *Excerpta anatomica*— se produce el espíritu vital, comparable al fuego» (AT, XI, 601).

ARTÍCULO IX

Cómo se produce el movimiento del corazón

Su primer efecto es que dilata la sangre de la que están llenas las cavidades del corazón: lo cual es causa de que esta sangre, al necesitar ocupar un espacio mayor, pase impetuosamente de la cavidad derecha a la vena arterial y de la izquierda a la gran arteria. Después, cesando esta dilatación, entra de nuevo inmediatamente sangre de la vena cava a la cavidad derecha del corazón y de la arteria venosa a la izquierda. Porque hay pequeñas pieles a las entradas de estos cuatro vasos, colocadas de tal ma-
334 nera que hacen que la sangre sólo pueda entrar en / el corazón por los dos últimos y salir por los otros dos. La sangre nueva que ha entrado en el corazón se enrarece allí inmediatamente después del mismo modo que la precedente. Y en esto es en lo único que consiste el pulso o latido del corazón y las arterias; de suerte que este latido se reitera tantas veces como entra de nuevo sangre en el corazón. Y asimismo esto es lo único que da a la sangre su movimiento y hace que fluya sin cesar muy rápidamente por todas las arterias y venas, a través de las cuales lleva el calor que adquiere en el corazón a las demás partes del cuerpo y les sirve de alimento[18].

[18] Como puede verse igualmente en el *Discurso*, el *Tratado del hombre* y *La descripción del cuerpo humano* (cf. AT, VI, 46-54, y XI, 123-127 y 228-245), para Descartes el corazón es una víscera que, semejando una especie de motor, pone de manifiesto pasivamente mediante sus movimientos los efectos que el calor en él contenido determina en la sangre, la cual, entrando en ebullición, se dilata y expande por las arterias; de aquí su inversión de los papeles de la diástole y la sístole —pues, contra el parecer de Descartes, es a ésta y no a aquélla a la que corresponde la fase activa del movimiento circulatorio—, debida al desconocimiento de la función muscular del corazón (cf. AT, XI, 138), que sí reconoció Harvey, para quien este órgano es un músculo activo cuyas contracciones, en la sístole, lanzan la sangre venosa hacia la periferia por las arterias, determinando el pulso. Importancia considerable, desde y para su mecanicismo, concede asimismo Descartes a las que llama pequeñas pieles (*petites peaux*), películas o membranas —las que ahora conocemos como válvulas—, «las cuales, como otras tantas pequeñas puertas, abren y cierran las cuatro aberturas que hay en esas dos cavidades; a saber, tres a la entrada de la vena cava [la válvula tricúspide], en donde están dispuestas de tal forma que no pueden impedir en modo alguno que la sangre que contiene entre en la cavidad derecha del corazón, y, sin embargo, impiden con precisión que pueda salir de ella; tres a la entrada de la vena arterial [las válvulas sigmoideas de la arteria pulmonar], las cuales, dispuestas al contrario, sí permiten a la sangre que hay en esa cavidad pasar a los pulmones, pero no que la que hay en los pulmones retorne a ella; además otras dos a la entrada de la arteria venosa [la válvula bicúspide], las cuales dejan pasar la sangre de los pulmones a la cavidad izquierda del corazón, pero se oponen a su retorno; y tres a la entrada de la gran arteria [las válvulas sigmoideas de la arteria aorta], las cuales le permiten salir del corazón, pero le impiden volver a él» (AT, VI, 47-48).

ARTÍCULO X

Cómo se producen los espíritus animales en el cerebro

Pero lo más relevante aquí es que las partes más vivas y sutiles de la sangre que el calor ha rarificado en el corazón entran sin cesar abundantemente en las cavidades del cerebro. Y la razón por la cual acuden a él más que a ningún otro lugar es que toda la sangre que sale del corazón por la gran arteria emprende su curso en línea recta hacia ese lugar, y, no pudiendo entrar toda allí, puesto que únicamente hay aberturas muy estrechas, las partes más dinámicas y sutiles pasan solas, mientras que el resto

se esparce por los otros lugares del cuerpo. Ahora bien, esas partes de sangre muy sutiles componen
335 los espíritus animales. / Y a este efecto no necesitan recibir ningún otro cambio en el cerebro, sino que están ahí separadas de las otras partes de la sangre menos sutiles. Pues lo que llamo aquí espíritus son solamente cuerpos, y no tienen más propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente, como las partes de la llama que sale de una antorcha. De suerte que no se detienen en ningún lugar, y a medida que unos entran en las cavidades del cerebro salen también otros por los poros que hay en su sustancia, poros que los conducen a los nervios, y de ahí a los músculos, por medio de los cuales mueven el cuerpo de las diversas maneras en que puede moverse[19].

[19] Refiriéndose a los espíritus animales había escrito Descartes, entre otros, los pasajes siguientes en el *Tratado del hombre*: Sobre su formación, dirá que «en relación con las partes de la sangre que penetran en el cerebro, [...] sirven [...] para producir allí un cierto viento sutil o, más bien, una llama muy viva y pura, que se llama los *espíritus animales*»; y, acerca de su movimiento, sostendrá tanto que «estos espíritus, al ser como un viento o una llama muy sutil, no pueden dejar de fluir muy rápidamente de un músculo a otro tan pronto como encuentran paso, aunque no haya otra potencia que los conduzca allí sino la sola inclinación que tienen a continuar su movimiento, siguiendo las leyes de la naturaleza» cuanto que «las partes más vivas, fuertes y sutiles de la sangre van a parar a las cavidades del cerebro, ya que las arterias que las llevan allí son las que provienen del corazón más en línea recta y, como sabéis, todos los cuerpos que se mueven tienden en lo posible a continuar su movimiento en línea recta» (AT, XI, 129, 137 y 128). La sujeción de los espíritus animales a los principios físicos fundamentales del movimiento es consecuencia de su materialidad, un aspecto expresa y reiteradamente subrayado por Descartes, «pues la fuerza de la gravedad —puede leerse en *Los primeros pensamientos acerca de la generación de los animales*— es también una agitación de las partes de la materia corpórea, como son los espíritus animales» (AT, XI, 519), y se conforma por entero a las leyes primera y tercera, según su presentación en el Capítulo VII del *Tratado de la luz* —«cada parte de la materia en particular continúa estando siempre en un mismo estado mientras el encuentro con otras no le obliga a cambiarlo» y «cuando un cuerpo se mueve, aunque su movimiento se haga con frecuencia en línea curva y aunque no pueda efectuarse ninguno que no sea circular en cierto sentido, como se ha dicho más arriba, no obstante cada una de sus partes en particular tiende siempre a continuar el suyo en línea recta» (AT, XI, 38 y 43-44)—, o primera y segunda, según la ordenación en los artículos 37, 39 y 40 de la II parte de los *Principios* —«cada cosa permanece en el estado en el que está mientras que nada lo cambia» y «todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta» (AT, IX-2.ª, 84 y 85)—.

ARTÍCULO XI

Cómo se producen los movimientos de los músculos

Pues la única causa de los movimientos de los miembros es que algunos músculos se contraen y sus opuestos se alargan, como ya se ha dicho. Y la única causa que hace que un músculo se contraiga antes que su opuesto es que le llegan más espíritus del cerebro a él que al otro[20]. No es que los espíritus que llegan inmediatamente del cerebro se basten para mover estos músculos, sino que determinan que los espíritus que están ya en esos dos músculos salgan prontamente de uno de ellos y pasen al otro: por medio de lo cual aquél de donde salen
336 se hace más largo y más flojo, / y aquel en el que

[20] Al distinguir los elementos de los nervios que permiten recibir las impresiones de los objetos exteriores, se refiere Descartes, en el Discurso IV de la *Dióptrica*, a «los espíritus animales, que son como un aire o un viento muy sutil, que, proviniendo de las cámaras o cavidades que existen en el cerebro, se desliza por estos mismos conductos hasta los músculos» (AT, VI, 110). Cf. artículo XII.

entran, al hincharse rápidamente con ellos, se contrae y tira del miembro al que está unido. Lo cual es fácil de concebir, con tal que se sepa que sólo muy pocos espíritus animales van continuamente del cerebro hacia cada músculo, pero que hay siempre otros en gran cantidad encerrados en el mismo músculo, que se mueven muy rápido, a veces simplemente girando en el sitio donde están, a saber, cuando no encuentran orificios abiertos para salir, y a veces fluyendo hacia el músculo opuesto. Pues hay pequeñas aberturas en cada uno de estos músculos, por donde estos espíritus pueden fluir de uno a otro, y que están colocadas de tal manera que, cuando los espíritus que van del cerebro hacia uno de ellos tienen algo más de fuerza que los que van hacia el otro, abren todas las entradas por donde los espíritus del otro músculo pueden pasar a éste, y cierran al mismo tiempo todas aquellas por donde los espíritus de éste pueden pasar al otro: por medio de lo cual todos los espíritus contenidos antes en esos dos músculos se juntan en uno de ellos muy rápidamente, y así lo hinchan y lo contraen, mientras que el otro se alarga y se afloja[21].

[21] El reproche fundamental de Descartes a lo publicado por Regius es, como continúa haciendo saber a Isabel, en la carta citada en la nota 14 *ante*, que «ha transcrito especialmente todo el pasaje en donde hablo del movimiento de los músculos y considero, por ejemplo, dos de los músculos que mueven el ojo, sobre lo cual hay dos o tres páginas, que ha repetido dos veces, palabra por palabra, en su libro; tanto le han gustado. Y, sin embargo, no ha entendido lo que escribe, pues ha omitido lo principal, que es que los espíritus animales que fluyen del cerebro a los músculos no pueden volver por los mismos conductos por donde vinieron, observación sin la cual no vale nada todo lo que ha escrito; y, como no tenía mi dibujo, ha hecho uno que demuestra claramente su ignorancia» (AT, IV, 626).

ARTÍCULO XII

Cómo los objetos exteriores actúan contra los órganos de los sentidos

Aún quedan aquí por saber las causas que hacen que los espíritus no fluyan siempre del cere-
337 bro a / los músculos de la misma manera y que vayan a veces más hacia unos que hacia otros. Porque, además de la acción del alma, que realmente es en nosotros una de esas causas, como diré después[22], hay aún otras dos, que sólo dependen del cuerpo, las cuales es preciso señalar. La primera consiste en la diversidad de movimientos que son provocados en los órganos de los sentidos por sus objetos, la cual ya he explicado bastante ampliamente en la *Dióptrica*[23]; pero, a fin

[22] En los artículos XVII, XVIII, XXX, XXXI, XXXII y XXXIV.

[23] Concretamente en el Discurso IV, «Sobre los sentidos en general», en que comunica «alguna cosa de la naturaleza de los sentidos en general, con el fin de poder explicar en particular el de la vista más fácilmente» (AT, VI, 109; cf. *supra*, nota 20), al que dedica el Discurso siguiente (cf. AT, VI, 130-131). También se había referido Descartes a este mismo asunto en su *Tratado del hombre*, cuando, al ocuparse de las figuras de que se sirve para explicar cómo se forman «las ideas de los objetos que golpean los sentidos», afirma que «por estas figuras no entiendo aquí solamente las cosas que representan de alguna manera la posición de las líneas y las superficies de los objetos, sino también todas aquellas que, según lo que he dicho anteriormente, puedan dar ocasión al alma para sentir el movimiento, el tamaño, la distancia, los colores, los sonidos, los olores y otras cualidades semejantes; e incluso las que puedan hacerla sentir el cosquilleo, el dolor, el hambre, la sed, el gozo, la tristeza y otras pasiones semejantes» (AT, XI, 174 y 176; cf. *Tratado de la luz*, I; AT, XI, 3-4). Igualmente, al querer probar, en la VI de las *Meditaciones*, que «la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo,

63 de 165

de que los que vean este escrito no necesiten haber leído los otros, repetiré aquí que hay que considerar tres cosas en los nervios, a saber: su médula, o sustancia interior, que se extiende en forma de pequeños filamentos desde el cerebro, donde toma su origen, hasta las extremidades de los otros miembros, a los que estos filamentos están unidos; además, las pieles que los rodean y que, prolongando las que envuelven el cerebro, forman pequeños tubos en los que estos filamentos están encerrados; por último, los espíritus animales, que, siendo transportados por esos mismos tubos desde el cerebro hasta los músculos, son la causa de que esos filamentos queden ahí completamente libres, y, extendidos de tal suerte que la menor cosa que mueve la parte del cuerpo a la que la extremidad de alguno de ellos está unida, hace mover por el mismo medio la parte del cerebro de donde viene: de igual manera a como, cuando se tira de uno de los cabos de una cuerda, se hace mover el otro.

sino tan sólo por el cerebro, o quizá incluso sólo por una pequeña parte suya, a saber, por aquélla en que se dice que está el sentido común», recurre al origen de una sensación en los términos siguientes: «cuando siento el dolor en el pie, la física me enseña que este sentimiento se produce por medio de los nervios esparcidos por el pie, los cuales, extendidos como cuerdas desde ahí hasta el cerebro, mientras se tensan en el pie, tensan también las partes íntimas del cerebro que tocan y excitan en ellas cierto movimiento, que ha sido instituido por la naturaleza para hacer sentir a la mente el dolor como si estuviera en el pie» (AT, VII, 86 y 87).

338

ARTÍCULO XIII

Esta acción de los objetos exteriores puede llevar los espíritus a los músculos de formas diversas

Y he explicado, en la *Dióptrica*[24], cómo todos los objetos de la vista se comunican con nosotros sólo por el hecho de mover localmente, a través de

[24] A continuación, y como aclaración de lo dicho al final del Discurso V de la *La Dióptrica*, «Sobre las imágenes que se forman en el fondo del ojo», así redacta Descartes el inicio del VI: «Ahora bien, aunque esta pintura, pasando así hasta el interior de nuestra cabeza, retenga siempre alguna semejanza con los objetos de que procede, sin embargo no hay que creerse, como ya os he dado a entender hace muy poco, que sea esta semejanza la que hace que los sintamos, como si hubiese a su vez otros ojos en nuestro cerebro con los cuales podemos percibirla; sino que más bien son los movimientos de que está compuesta los que, actuando de inmediato sobre nuestra alma, en tanto que está unida a nuestro cuerpo, han sido instituidos por la naturaleza para hacerla tener tales sentimientos. Esto es lo que deseo explicaros aquí con más detalle. Todas las cualidades que percibimos en los objetos de la vista pueden reducirse a seis principales, que son: la luz, el color, la situación, la distancia, el tamaño y la figura. Y, en primer lugar, respecto de la luz y el color, los únicos que pertenecen propiamente al sentido de la vista, es preciso pensar que nuestra alma es de tal naturaleza que la fuerza de los movimientos, que se encuentran en los lugares del cerebro de donde provienen los pequeños filamentos de los nervios ópticos, la hace tener el sentimiento de la luz, y el modo de estos movimientos, el del color; así como los movimientos de los nervios que corresponden a los oídos la hacen oír los sonidos, los de los nervios de la lengua la hacen gustar los sabores y, en general, los de los nervios de todo el cuerpo la hacen sentir cierto cosquilleo, cuando son moderadas, y, cuando son muy violentos, algún dolor; sin que deba haber, en todo esto, semejanza alguna entre las ideas que concibe y los movimientos que causan estas ideas» (AT, VI, 130-131). En las *Observaciones sobre el programa de Regius* (1648), recuerda Descartes haber «explicado muy ampliamente en la *Dióptrica* que ni esos mismos

los cuerpos transparentes que hay entre ellos y nosotros, los pequeños filamentos de los nervios ópticos que hay en el fondo de los ojos y, luego, las partes del cerebro de donde vienen estos nervios; los mueven, digo, de tan diversas maneras que nos hacen ver diferencias en las cosas; y no son inmediatamente los movimientos que se producen en el ojo, sino los que se producen en el cerebro, los que representan al alma estos objetos. Por lo cual es fácil concebir que los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el dolor, el hambre, la sed y generalmente todos los objetos, tanto de nuestros sentidos exteriores como de nuestros apetitos interiores, provocan también algún movimiento en nuestros nervios, que pasa por medio de ellos hasta el cerebro. Además de que estos diversos movimientos del cerebro hacen tener a nuestra alma diversas sensaciones, pueden también hacer sin ella que los espíritus emprendan su curso hacia ciertos músculos antes que hacia otros y muevan así nuestros miembros. Lo probaré mediante un sencillo ejemplo. Si alguien desplaza rápidamente su mano ha-
339 cia nuestros / ojos, como para golpearnos, aunque sepamos que es nuestro amigo, que sólo lo hace por jugar y que se guardará de hacernos daño alguno, sin embargo nos resulta difícil no cerrarlos: lo que demuestra que no es por la mediación del alma por lo que se cierran, puesto que es contra nuestra

movimientos ni las figuras resultantes de ellos son concebidos por nosotros tal y como se dan en los órganos de los sentidos», para reforzar su insistencia en que «nada de los objetos externos llega a nuestra mente por medio de los órganos de los sentidos, excepto algunos movimientos corporales», sin que los sentidos «nos muestren las ideas de cosa alguna tal y como las formamos en el pensamiento» (AT, VIII-2.ª, 359).

voluntad, la cual es su única o al menos su principal acción, sino que es porque la máquina del cuerpo está formada de tal modo que el movimiento de esa mano hacia nuestros ojos excita otro movimiento en el cerebro que conduce a los espíritus animales hacia los músculos que hacen bajar los párpados[25].

ARTÍCULO XIV

La diversidad que hay entre los espíritus puede también diversificar su curso

La otra causa por la que los espíritus animales van de formas diversas a los músculos es el movimiento desigual de estos espíritus y la diversidad de sus partes. Porque, cuando algunas de sus partes

[25] Esta explicación mecánica del movimiento reflejo, apoyada en un caso concreto, aparece expuesta en el *Tratado del hombre* del siguiente modo: «Para comprender, después de esto, cómo [esta máquina] puede ser excitada por los objetos exteriores que impresionan los órganos de los sentidos para mover de otras mil maneras todos sus miembros, pensad que los pequeños filamentos, que ya os he dicho que provienen de lo más interno de su cerebro y componen la médula de sus nervios, están dispuestos de tal modo en todas aquellas partes que sirven de órgano a algunos sentidos, que pueden ser movidos muy fácilmente por los objetos de los sentidos; y, aunque sean movidos muy poco, tiran en el mismo instante de las partes del cerebro de donde provienen y abren por el mismo medio las entradas de algunos poros que están en la superficie interna de ese cerebro, por donde los espíritus animales existentes en sus cavidades comienzan en seguida a tomar su curso y se dirigen por ellos hacia los nervios y los músculos, que sirven para realizar, en esta máquina, movimientos completamente semejantes a los que estamos inclinados naturalmente, cuando nuestros sentidos son estimulados de la misma forma» (AT, XI, 141).

son más gruesas y se mueven más que otras, pasan antes y en línea recta a las cavidades y a los poros del cerebro, y de esta forma son conducidas a otros músculos a los que no lo serían si tuvieran menos fuerza.

340 ARTÍCULO XV

Cuáles son las causas de su diversidad

Y esta desigualdad puede proceder de las diversas materias de que están compuestos, como vemos en los que han bebido mucho vino, que los vapores de ese vino, entrando rápidamente en la sangre, suben del corazón al cerebro, donde se convierten en espíritus, que, al ser más fuertes y abundantes que los que habitualmente están allí, son capaces de mover el cuerpo de maneras muy extraordinarias. Esta desigualdad de los espíritus puede también proceder de las diversas disposiciones del corazón, del hígado, del estómago, del bazo y demás partes que contribuyen a su producción. Porque aquí es preciso destacar sobre todo ciertos nerviecillos insertados en la base del corazón, que sirven para ensanchar y estrechar las entradas de sus cavidades: por medio de lo cual la sangre, dilatándose con más o menos fuerza, produce espíritus diversamente dispuestos. También hay que señalar que, aunque la sangre que entra en el corazón llega a él de todas las otras partes del cuerpo, sin embargo sucede a menudo que algunas partes la impulsan más que otras, porque los nervios y músculos que responden a esas partes la empujan o agitan más; y que, según la diversidad de las partes de las que más llega, se dilata de modo

distinto en el corazón, y a continuación produce espíritus que tienen cualidades diferentes. Así, por
341 ejemplo, la que llega de la parte inferior del / hígado, donde está la hiel, se dilata en el corazón de forma distinta a la que viene del bazo; y ésta de forma diferente de la que llega de las venas de los brazos o de las piernas; y, en fin, ésta muy de otro modo que el jugo de los alimentos[26], cuando, habiendo salido recientemente del estómago y de los intestinos, pasa con rapidez por el hígado hasta el corazón[27].

---

[26] Este «jugo» (*suc*) es lo que en la actualidad se denomina «quilo», del griego *chylós*: Es un líquido de aspecto lechoso, que está compuesto de linfa y grasas emulsionadas, resultante de la digestión intestinal, el cual es transportado a través de los vasos quilíferos desde el intestino, en que es absorbido, hasta la cisterna de Pecquet, que actúa de colector. En relación con su paso directo a la sangre, cf. artículos VII y CII.

[27] En contestación a algunas «oscuridades» sobre aspectos fisiológicos del «*Tratado de las pasiones*» que Isabel plantea, Descartes escribe, en la carta de mayo de 1646 con que le responde, no haber incluido en el mismo «todos los principios de física de que me he servido para descifrar cuáles son los movimientos de la sangre que acompañan a cada pasión, porque no sabría deducirlos sin explicar la formación de todas las partes del cuerpo humano; y es una cosa tan difícil que no me atrevería aún a emprender, aunque yo mismo he quedado más o menos satisfecho en relación con la verdad de los principios que he supuesto en ese escrito. Los más importantes de los cuales son: que la función del hígado y del bazo es contener siempre sangre de reserva, menos purificada que la existente en las venas; que el fuego que hay en el corazón tiene necesidad de ser mantenido continuamente, o bien por el jugo de los alimentos, que proviene directamente del estómago, o bien, en su defecto, por esa sangre de reserva, porque la otra sangre, la que está en las venas, se dilata muy fácilmente; que hay una unión tal entre nuestra alma y nuestro cuerpo que los pensamientos que han acompañado a algunos movimientos del cuerpo, desde el comienzo de nuestra vida, los acompañan todavía en el presente, de suerte que, si se provocan nuevamente en el cuerpo por cualquier causa externa los mismos movimientos, provocan también en el alma los mismos pensamientos, y, recíprocamente, si tenemos los mismos pensamientos, éstos

ARTÍCULO XVI

De cómo los objetos de los sentidos y los espíritus pueden mover todos los miembros sin la ayuda del alma

En fin, es necesario precisar que la máquina de nuestro cuerpo está compuesta de tal modo que todos los cambios que afectan al movimiento de los espíritus pueden hacer abrir algunos poros del cerebro más que otros; y, recíprocamente, que, cuando alguno de estos poros está algo más o menos abierto que de costumbre, por la acción de los nervios que sirven a los sentidos, algo cambia en el movimiento de los espíritus y hace que sean conducidos a los músculos que sirven para mover el cuerpo, tal y como se mueve normalmente con ocasión de una acción semejante. De suerte que todos los movimientos que hacemos sin que nuestra voluntad contribuya a ello (como sucede a menudo cuando respiramos, andamos, comemos y, en fin, realizamos todas las acciones que tenemos en común con los animales) dependen sólo de la conformación de
342 nuestros miembros / y del curso que los espíritus excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, los nervios y los músculos: de la misma manera que el movimiento de un reloj se produce por la sola fuerza de su resorte y la figura de sus ruedas[28].

producen los mismos movimientos; y, finalmente, que la máquina de nuestro cuerpo está hecha de tal modo que un solo pensamiento de gozo, de amor u otro semejante es suficiente para enviar los espíritus animales por los nervios a todos los músculos que se necesitan para causar los diversos movimientos de la sangre que he dicho que acompañan a las pasiones» (AT, IV, 407-408).

[28] «También podemos ver —consta en la I parte, artículo IV, de

ARTÍCULO XVII

Cuáles son las funciones del alma

Tras haber considerado todas las funciones que pertenecen sólo al cuerpo, sabremos fácilmente que no nos queda nada que debamos atribuir al alma, salvo nuestros pensamientos, los cuales son principalmente de dos géneros, a saber: unos son las acciones del alma, otros son las pasiones[29]. Las

La descripción del cuerpo humano— que, cuando se hieren algunas partes de nuestro cuerpo, por ejemplo, cuando se lastima un nervio, esto hace que no obedezcan a nuestra voluntad, como acostumbraban, e incluso que a menudo lleguen a tener convulsiones contrarias a ella. Lo cual demuestra que el alma no puede provocar movimiento alguno en el cuerpo, si todos los órganos corporales que se requieren para un movimiento no están bien dispuestos, sino que, muy al contrario, cuando el cuerpo tiene todos sus órganos dispuestos para algún movimiento, no hace falta el alma para producirlo; y que, en consecuencia, todos los movimientos que no experimentamos que dependan de nuestro pensamiento no deben atribuirse al alma, sino a la sola disposición de los órganos; e incluso que los movimientos que se llaman *voluntarios* proceden principalmente de esa disposición de los órganos, dado que no pueden ser provocados sin la misma, por mucha voluntad que pongamos en ello, aunque sea el alma la que los determina» (AT, XI, 225; cf. artículo VI).

[29] Al comienzo casi de la III de las *Meditaciones*, establece Descartes la siguiente división de los pensamientos: «Algunos de estos son como imágenes de las cosas, a los únicos que conviene en propiedad el nombre de idea: como cuando pienso en un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o Dios. Pero otros tienen además otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, sin duda concibo siempre alguna cosa como sujeto de mi pensamiento, pero agrego también al pensamiento de esta cosa algo más que la semejanza; y de estos unos son llamados voliciones, o afecciones, y los otros juicios» (AT, VII, 37). Diferenciación de «dos modos de pensar, a saber, la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad», que, en el artículo 32 de la I parte de los *Principios*, se explica así: «En efecto, todos los modos de pensar que experimentamos en nosotros pueden remitirse a

que llamo sus acciones son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que provienen directamente de nuestra alma y parecen depender tan sólo de ella[30]. Como, al contrario, se pueden generalmente denominar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, puesto que a menudo no es nues-

dos generales, de los que uno es la percepción, u operación del entendimiento, y el otro la volición, u operación de la voluntad. Pues sentir, imaginar y simplemente entender son sólo diversos modos de percibir; así como desear, rechazar, afirmar, negar, dudar son diversos modos de querer» (AT, VIII-1.ª, 17).

[30] En contestación a la duodécima de las objeciones formuladas por Hobbes a las *Meditaciones*, referida al libre albedrío, escribe Descartes: «Mas, aunque acaso haya muchos que, al considerar la preordenación de Dios, no puedan comprender cómo nuestra libertad puede subsistir y conciliarse con ella, sin embargo, no hay nadie que, al observarse solamente a sí mismo, deje de sentir y experimentar que la voluntad y la libertad son una misma cosa, o, más bien, que no hay diferencia entre lo voluntario y lo libre» (AT, IX-2.ª, 148). Problema que el autor vuelve a abordar en la parte I de los *Principios*: Así, por ejemplo, en el artículo 39, sostiene «que la libertad radica en nuestra voluntad y que podemos asentir o no asentir libremente a muchas cosas, es algo tan evidente que debe ser incluido entre las primeras y más comunes nociones que nos son innatas»; y, un par de artículos después, afirma que nuestra libertad es conciliable con la preordenación divina, «si recordamos que nuestra mente es finita, mientras que el poder de Dios, por el cual no sólo previó desde la eternidad, sino que también quiso y preordenó, todo lo que es o puede ser, es infinito; y, por eso, que sin duda podemos vislumbrarlo lo suficiente como para percibir clara y distintamente que el mismo existe en Dios, pero no comprenderlo lo bastante como para ver por qué deja indeterminadas las acciones libres de los hombres; en cambio, somos tan conscientes de la libertad e indiferencia que hay en nosotros, que no hay nada que comprendamos más evidente y perfectamente. Pues sería absurdo dudar de una cosa que comprendemos íntimamente y experimentamos en nosotros mismos por el hecho de que no comprendemos otra, que sabemos que, por su propia naturaleza, debe sernos incomprensible» (AT, VIII-1.ª, 19 y 20).

68 de 165

tra alma la que las hace tales como son[31] y siempre las recibe de las cosas que ellas le representan[32].

ARTÍCULO XVIII

De la voluntad

A su vez nuestras voliciones son de dos clases.
343 Pues / unas son las acciones del alma que se terminan en el alma misma, como cuando queremos amar a Dios, o en general aplicar nuestro pensamiento a algún objeto no material. Las otras son las acciones que se terminan en nuestro cuerpo, como, cuando del hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, se sigue que nuestras piernas se mueven y andamos[33].

[31] «A menudo» (*souvent*), ya que, como escribe Descartes en la Meditación III, hay ideas «hechas e inventadas por mí mismo» (AT, IX-1.ª, 29), o, como repite en carta a Mersenne del 16 de junio de 1641, «*otras son hechas o facticias*, en el rango de las cuales puede incluirse la que los astrónomos se hacen del sol por medio de su razonamiento» (AT, III, 383).

[32] «Siempre» (*tousjours*), porque también una idea innata como la de Dios debió «ser puesta en mí —escribe Descartes en la IV parte del *Discurso*— por una naturaleza que fuese verdaderamente más perfecta de lo que yo era, e incluso que tuviese en sí todas las perfecciones de las que yo podía tener alguna idea, es decir, para explicarme en una palabra, que fuese Dios» (AT, VI, 34); idea presente en mí, según el símil empleado en la Meditación III, «como el sello del artífice, impreso en su obra» (AT, VII, 51).

[33] Entre las definiciones que Descartes antepone a la demostración *more geometrico* de la existencia de Dios y la distinción entre el espíritu y el cuerpo, al final de las respuestas a las segundas objeciones, encontramos la siguiente: «Con el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los

ARTÍCULO XIX

De la percepción

Nuestras percepciones son también de dos clases, y unas tienen por causa el alma, otras el cuerpo. Las que tienen por causa el alma son las percepciones de nuestras voliciones y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que dependen de ellas. Pues es cierto que no podríamos querer nada que no percibiéramos por el mismo medio que la queremos. Y, aunque respecto de nuestra alma sea una acción querer alguna cosa, puede decirse que también es en ella una pasión percibir que

sentidos. Mas he añadido *inmediatamente* a fin de excluir las cosas que son consecuencia de ellos, como el movimiento voluntario tiene, desde luego, como principio el pensamiento, pero él mismo, sin embargo, no es un pensamiento» (AT, VII, 160). Y en el artículo 9 de la I parte de los *Principios* se explica «lo que es pensar» en los siguientes términos: «Mediante la palabra pensar entiendo todo lo que acontece en nosotros de tal suerte que nos apercibimos inmediatamente de ello ...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es aquí lo mismo que pensar. Pues, si digo que veo o que camino, e infiero de ello que yo soy; si entiendo que hablo de la acción que se realiza con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es infalible en modo tal como *para que no tenga algún motivo para dudar de ella*, puesto que puede suceder que piense ver o caminar aunque no abra los ojos y aunque no cambie de sitio; pues esto me acontece en ocasiones mientras duermo y lo mismo podría quizá suceder si no tuviera cuerpo; mientras que, si entiendo que hablo solamente *de la acción de mi pensamiento, o* del sentimiento, es decir, del conocimiento que hay en mí, *el cual hace que me parezca* que veo o que camino, esta misma conclusión es *tan* absolutamente verdadera *que no puedo dudar de ella*, puesto que se refiere al alma, la única que tiene la facultad de sentir, o bien de pensar, *cualquiera que sea la forma*» (AT, IX-2.ª, 28). En los artículos 63 y 64 de esta misma parte Descartes insiste en «cómo se pueden tener nociones distintas de la extensión y del pensamiento, en cuanto que la una

ella quiere. Sin embargo, dado que esta percepción y esta volición son, en efecto, una misma cosa, como la denominación se hace siempre por lo que es más noble, no se tiene costumbre de llamarla pasión, sino solamente acción[34].

constituye la naturaleza del cuerpo y el otro la del alma» y «cómo se los puede concebir distintamente también, tomándolos como modos o atributos de esas sustancias» (AT, IX-2.ª, 53 y 54), intentando «suprimir la ambigüedad de la palabra *pensamiento*», según leemos en carta a Arnauld del 29 de julio de 1648 (AT, V, 221). En otra carta, de marzo de 1638, en la que trata de aclarar la tercera máxima de la moral elaborada «*par provision*» expuesta en la III parte del *Discurso* (cf. AT, VI, 25-26), afirma: «No me parece que sea una ficción, sino una verdad que nadie debe negar que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros pensamientos; por lo menos tomando la palabra pensamiento, como yo hago, referida a todas las operaciones del alma». A lo cual añade: «Ahora bien, no obstante ser muy cierto que ninguna cosa exterior está en nuestro poder sino en cuanto depende de la dirección de nuestra alma y que no hay en ella absolutamente nada más que nuestros pensamientos, y aunque no hay nadie, me parece, que pueda tener dificultad en aceptarlo, cuando piense expresamente en ello, he dicho, sin embargo, que es necesario acostumbrarse a creerlo e incluso que hace falta a este efecto un largo ejercicio y una meditación frecuentemente reiterada; la razón de esto es que nuestros apetitos y nuestras pasiones nos dictan continuamente lo contrario» (AT, II, 36 y 37).

[34] En carta a Mersenne del 28 de enero de 1641, exponía Descartes: «Pretendo que tenemos ideas no solamente de todo lo que existe en nuestro intelecto, sino también de todo lo que existe en la voluntad. Porque no podríamos querer nada sin saber que lo queremos, ni saberlo sino mediante una idea; pero no digo que esta idea sea distinta de la acción misma»; y a Regius, en mayo del mismo año, le comenta que «la intelección es propiamente pasión de la mente y la volición su acto; pero, dado que nunca queremos nada que no entendamos simultáneamente y apenas tampoco entendemos cosa alguna que simultáneamente no queramos algo, por eso no distinguimos fácilmente la pasión de la acción» (AT, III, 295 y 372).

344 ARTÍCULO XX

De las imaginaciones y otros pensamientos que se forman por el alma

Cuando nuestra alma se aplica a imaginar algo que no existe, como representarse un palacio encantado o una quimera[35], y también cuando se aplica a considerar algo que sólo es inteligible, y no imaginable, por ejemplo, considerar su propia na-

[35] El ejemplo de la quimera (*chimere*), como hemos visto en la nota 29 *ante*, ya lo había utilizado Descartes en la Meditación III para explicar que aquellos pensamientos «*quibus solis proprie convenit ideae nomen*» «*tamquam rerum imagines sunt*» (AT, VII, 37). Al final de las respuestas a las segundas objeciones, tras definir idea como «aquella forma de cualquier pensamiento por cuya percepción inmediata soy consciente de ese mismo pensamiento», aclara: «Y así, no llamo ideas a las solas imágenes pintadas en la fantasía; al contrario, de ningún modo llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea, esto es, pintadas en alguna parte del cerebro, sino sólo en cuanto informan a la propia mente aplicada a esa parte del cerebro» (AT, VII, 160-161). Expresiones semejantes encontramos en el *Tratado del hombre*, cuando, al hablar de las figuras impresas en la sede cerebral de la imaginación y el sentido común, afirma que «deben considerarse como ideas, es decir, como las formas o imágenes que el alma racional considere inmediatamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto». Por eso, en el párrafo siguiente, escribirá: «Y observad que digo imagine o sienta, porque quiero comprender en general bajo el nombre de *idea* todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H [pineal], las cuales se atribuyen en su totalidad al sentido común, cuando dependen de la presencia de los objetos; pero también pueden proceder de muchas otras causas, como diré después, y entonces deben atribuirse a la imaginación» (AT, XI, 176-177). Lo que reitera, polemizando en torno a los autómatas, en carta al P. Gibieuf del 19 de enero de 1642: «No veo ninguna dificultad para comprender que las facultades de imaginar y de sentir pertenecen al alma, puesto que son especies de pensamientos; pero, sin embargo, no pertenecen al alma sino en cuanto está unida al cuerpo, ya que son clases de pensamientos sin los cuales puede concebirse el alma totalmente pura» (AT, III, 479).

turaleza, las percepciones que tiene de estas cosas dependen principalmente de la voluntad que hace que las perciba. Por eso se las suele considerar como acciones más que como pasiones.

ARTÍCULO XXI

De las imaginaciones que sólo tienen por causa el cuerpo

Entre las percepciones que son causadas por el cuerpo, la mayoría depende de los nervios; pero hay también algunas que no dependen de ellos y que se llaman imaginaciones, como esas de las que acabo de hablar, de las cuales sin embargo difieren en que nuestra voluntad no se aplica a formarlas: lo cual hace que no puedan enumerarse entre las acciones del alma. Y no proceden sino de que los espíritus, al ser agitados de diversas maneras y encontrar las huellas de diversas impresiones que les han precedido en el
345 cerebro, siguen en él su curso / fortuitamente por ciertos poros antes que por otros. Tales son las ilusiones de nuestros sueños y también las ensoñaciones que tenemos a menudo estando despiertos, cuando nuestro pensamiento yerra, indolente, sin aplicarse a nada de sí mismo[36]. Ahora bien, aunque

[36] «Antes de hablaros con más detalle del *sueño* y de los *sueños*, es preciso que os haga considerar aquí lo más importante que sucede en el cerebro durante el estado de vigilia; a saber, cómo se forman en él las ideas de los objetos en el lugar destinado a la *imaginación* y al *sentido común*, cómo se conservan en la *memoria* y cómo causan el *movimiento de todos los miembros*», continúa escribiendo Descartes en el *Tratado del hombre*: «Pero, si muchas figuras diferentes se encuentran trazadas en ese mismo lugar del cerebro casi tan perfectamente la una como la otra, como sucede tan a menudo, los espíritus recibirán algo de la impresión de cada una, y esto, más o menos, según la distinta forma

algunas de estas imaginaciones sean pasiones del alma[37], tomando esta palabra en su significado más propio y particular, y aunque todas puedan denominarse así, si la tomamos en un significado más general, sin embargo, dado que no tienen una causa tan noble y precisa como las percepciones que el alma recibe a través de los nervios[38], y dado que parecen ser sólo la sombra y pintura de éstas, antes de que podamos distinguirlas bien, es preciso considerar la diferencia que existe entre esas otras.

de encontrarse sus partes. Y así se componen las quimeras y los hipogrifos en la imaginación de los que sueñan despiertos, es decir, quienes dejan errar indolentemente aquí y allá su fantasía, sin que los objetos exteriores la distraigan ni sea guiada por su razón» (AT, XI, 174 y 184). En carta dirigida a Isabel, el 6 de octubre de 1645 —muchos de cuyos párrafos pueden considerarse como un primer esbozo de algunos artículos de la I Parte de *Las pasiones*, según se desprende de afirmaciones del tenor siguiente: «es preciso que examine estas pasiones con más detalle para poder definirlas»—, le manifiesta que «en general pueden llamarse pasiones todos los pensamientos que se suscitan en el alma sin el concurso de la voluntad y, en consecuencia, sin ninguna acción que provenga de ella, sólo por las impresiones que están en el cerebro, pues todo lo que no es acción es pasión. Pero este nombre se restringe normalmente a los pensamientos causados por cualquier agitación particular de los espíritus. Porque los que provienen de los objetos exteriores, o bien de las disposiciones interiores del cuerpo, como la percepción de los colores, los sonidos, los olores, el hambre, la sed, el dolor y semejantes, se llaman sentimientos, unos exteriores, otros interiores. Los que sólo dependen de lo que las impresiones precedentes han dejado en la memoria, y de la agitación normal de los espíritus, son ensueños, ya se tengan durante el sueño, ya también mientras se está despierto, y el alma, no determinándose por sí misma a nada, siga indolente las impresiones que se hallan en el cerebro. Pero, cuando emplea su voluntad para determinarse a algún pensamiento que no es solamente inteligible, sino imaginable, este pensamiento produce una nueva impresión en el cerebro, que no es una pasión sino una acción, que se llama propiamente imaginación. En fin, cuando el curso ordinario de los espíritus es tal que excita normalmente pensamientos tristes o alegres, u otros semejantes, no se atribuye a la pasión sino a la naturaleza o al humor de aquél en quien se han provocado, y esto hace que se diga que este hombre es de un natural triste, este otro de un humor alegre, etc. Así, que se llamen propiamente pasiones no quedan más que los pensamientos que provienen de alguna agitación especial de los espíritus, y cuyos efectos se sienten como en el alma misma» (AT, IV, 309-310 y 310-311).

[37] Son, de acuerdo a lo que leemos en el título del artículo XXV, las «que referimos a nuestra alma».

ARTÍCULO XXII

De la diferencia que existe entre las otras percepciones

Todas las percepciones que no he explicado aún, llegan al alma a través de los nervios, y existe entre ellas la diferencia de que referimos unas a los objetos del exterior que impresionan nuestros sentidos, otras a nuestro cuerpo o a alguna de sus partes y, en fin, otras a nuestra alma.

346 ARTÍCULO XXIII

De las percepciones que referimos a los objetos que existen fuera de nosotros

Las que referimos a las cosas que existen fuera de nosotros, a saber, a los objetos de nuestros sentidos, son causadas (al menos cuando nuestra opinión no es falsa) por esos objetos, los cuales, provocando movimientos en los órganos de los sentidos exteriores, los provocan también en el cerebro a través de los ner-

[38] Aludidas en el artículo XXVI, en el que Descartes habla de las «cosas que el alma percibe por medio de los nervios».

vios, que hacen que el alma los sienta. Así, cuando vemos la luz de una antorcha y oímos el sonido de una campana, ese sonido y esa luz son dos acciones distintas que, por el mero hecho de que excitan dos movimientos distintos en algunos nervios, y a través de ellos en el cerebro, dan al alma dos sentimientos diferentes, los cuales referimos de tal modo a los sujetos que suponemos ser sus causas, que pensamos ver la antorcha misma y oír la campana, no sentir solamente los movimientos que de ellas llegan[39].

ARTÍCULO XXIV

De las percepciones que referimos a nuestro cuerpo

Las percepciones que referimos a nuestro cuerpo, o a algunas de sus partes, son las que tenemos

[39] Descartes, ofreciendo una concepción subjetivista en relación con el contenido de las percepciones, considera que los movimientos producidos en nosotros son causados por los objetos exteriores, a cuya variedad hay que atribuir las diferentes cualidades sensibles. Así lo había escrito ya al final del Discurso IV de la *Dióptrica*, en donde, a propósito de «las imágenes que se forman en nuestro cerebro, destacando que es solamente cuestión de saber cómo pueden dar lugar a que el alma sienta todas las diversas cualidades de los objetos con los que se relacionan y no cómo tienen en sí su semejanza», y mediante la analogía del comportamiento de un ciego, sostiene que, cuando «toca algunos cuerpos con su bastón, es cierto que estos cuerpos no le envían cosa alguna, sino que, haciendo mover su bastón de modo diverso, según las diversas cualidades de estos cuerpos, mueven del mismo modo los nervios de su mano y, en consecuencia, las partes de su cerebro de donde provienen estos nervios; lo cual da ocasión al alma para sentir tan diversas cualidades en estos cuerpos como variedades en los movimientos que son causados por ellos en su cerebro se dan» (AT, VI, 113-114).

del hambre, la sed y los otros apetitos naturales; a
347 lo que puede añadirse el dolor, el / calor y las otras afecciones que sentimos como en nuestros miembros y no en los objetos que existen fuera de nosotros. Así podemos sentir al mismo tiempo, y por medio de los mismos nervios, la frialdad de nuestra mano y el calor de la llama a la que se aproxima; o bien, al contrario, el calor de la mano y el frío del aire al que está expuesta: sin que haya ninguna diferencia entre las acciones que nos hacen sentir el calor o el frío que hay en nuestra mano y las que nos hacen sentir el que hace fuera de nosotros; de ese modo, al añadirse una de estas acciones a la otra, juzgamos que la primera está ya en nosotros y la que se añade no lo está todavía, sino en el objeto que la causa.

ARTÍCULO XXV

De las percepciones que referimos a nuestra alma

Las percepciones que se refieren solamente al alma son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma, y de las cuales normalmente no se conoce ninguna causa próxima a la que puedan remitirse. Tales son los sentimientos de alegría, de ira y otros semejantes, provocados en nosotros a veces por los objetos que estimulan nuestros nervios y a veces también por otras causas[40]. Ahora bien, aun-

[40] Éstas pueden ser: las fantasías o ensueños de la imaginación, de que habla el artículo siguiente; «el temperamento del cuerpo», según se indica en el artículo LI y había comentado a Isabel en la carta ya citada *supra*, en la nota 36; y «las emociones que sólo algunos juicios producen en el alma», como son «la alegría o la tristeza intelectuales», en expresiones de los artículos LXXIX y XCIII.

que todas nuestras percepciones, tanto las que se refieren a los objetos que existen fuera de nosotros como las que se refieren a las diversas afecciones de nuestro cuerpo, sean verdaderamente pasiones
348 con respecto a nuestra alma, cuando / se toma esta palabra en su significado más general; sin embargo, se acostumbra a restringirla para designar sólo a las que se refieren al alma misma. Y son únicamente estas últimas las que me he propuesto explicar aquí bajo el nombre de pasiones del alma.

ARTÍCULO XXVI

Las imaginaciones que sólo dependen del movimiento fortuito de los espíritus pueden ser tan verdaderas pasiones como las percepciones que dependen de los nervios

Queda aquí por señalar que las mismas cosas que el alma percibe por medio de los nervios pueden también serle representadas por el curso fortuito de los espíritus, con la única diferencia de que las impresiones que llegan al cerebro por los nervios suelen ser más vivas y nítidas que las que le provocan los espíritus. Lo cual me ha hecho decir, en el artículo 21, que éstas son como la sombra o la pintura de las otras. Debe destacarse también que a veces sucede que esa pintura es tan semejante a la cosa representada, que uno puede engañarse respecto de las percepciones referidas a los objetos que existen fuera de nosotros, o bien las que se refieren a algunas partes de nuestro cuerpo; pero que no puede engañarse de la misma manera en lo tocante a las pasiones, pues le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente. Así, a menudo cuando dor-
349 mimos, e incluso a veces / estando despiertos, imaginamos tan fuertemente ciertas cosas que creemos verlas ante nosotros, o sentirlas en el cuerpo, aunque de ninguna manera estén en él; pero, aunque estemos dormidos o soñemos, no podríamos sentirnos tristes, o conmovidos por ninguna otra pasión, si no fuera muy cierto que el alma tiene en sí esa pasión[41].

ARTÍCULO XXVII

La definición de las pasiones del alma

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de sus otros pensamientos, me parece que pueden definirse en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son

[41] El segundo de los motivos aducidos en el proceso metódico de duda, el de los sueños —he de considerar que soy «un hombre que tengo la costumbre de dormir por la noche y de estar sometido en sueños a esas mismas cosas, e incluso en ocasiones a otras menos verosímiles, que les acontecen a esos que dicen estar despiertos»; por lo que «veo claramente que nunca puedo distinguir con indicios ciertos la vigilia del sueño» (*Meditaciones*, I; AT, VII, 19)—, sólo pone en duda la objetividad de los juicios referentes al mundo exterior, pero en nada afecta a la subjetividad de los hechos de conciencia, que, por escapar a dicha duda, queda intacta, según se desprende de lo dicho en la III de las *Meditaciones*, al firmar que, «imagine yo una cabra o una quimera, no es menos verdadero que imagino tanto una como la otra. No es tampoco de temer falsedad alguna en la propia voluntad o en las afecciones; pues, aunque yo pueda desear cosas malas, o incluso cosas que nunca han existido, sin embargo no por esto deja de ser verdadero que las deseo» (AT, VII, 37).

causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus[42].

ARTÍCULO XXVIII

Explicación de la primera parte de esta definición

Pueden llamarse percepciones, cuando nos servimos en general de esta palabra para designar todos los pensamientos que no son acciones del alma, o voliciones; pero no cuando sólo nos servimos de ella para designar conocimientos evidentes. Porque la experiencia enseña que los que están más altera-
350 dos por sus pasiones no son los que las conocen / mejor, y que éstas se hallan entre el número de percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras[43]. Tam-

[42] A la petición realizada por Isabel, en carta del 13 de septiembre de 1645, de que «quisiera además veros definir las pasiones para conocerlas bien, porque quienes las llaman perturbaciones del alma me persuadirán de que su fuerza no consiste sino en deslumbrar y someter a la razón, si la experiencia no me mostrara que hay algunas que nos llevan a acciones razonables» (AT, IV, 289-290; cf. San Agustín, *De Civitate Dei*, IX, 4,1-3 y XIV, 5 y 8,1; San Francisco de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 3); contesta Descartes con la carta mencionada en la nota 36 *ante*. A lo allí transcrito añade el siguiente par de precisiones: «Verdad es que casi nunca tenemos ninguna que no dependa de varias de las causas que acabo de distinguir; pero entonces se les da la denominación de la principal, o de la que se tiene en cuenta principalmente» y «a veces se confunden también las inclinaciones o los hábitos que disponen a una pasión con la pasión misma, lo cual es, sin embargo, fácil de distinguir», dado que «en todas las pasiones tiene lugar una agitación particular de los espíritus que provienen del corazón» (AT, IV, 311-312).

[43] A diferencia de los «pensamientos distintos» que el alma tiene

bién se las puede denominar sentimientos, porque se reciben en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos exteriores, y no se conocen por

sobre lo que, por ejemplo, debe ser amado u odiado, las pasiones del alma, como el amor o el odio, son consideradas como «pensamientos confusos». Confusión debida, según Descartes, a la unión del alma con el cuerpo, como expresamente escribiera en el artículo 190 de la IV parte de los *Principios*, titulado «Cuántos sentidos distintos hay y cuáles son los interiores, es decir, los apetitos naturales y las pasiones»: «Así, cuando se nos comunica alguna noticia, el alma juzga primeramente si es buena *o mala*; y, *encontrándola buena*, se regocija *en sí misma* con una alegría *que es puramente* intelectual y hasta tal punto independiente de las emociones del cuerpo, que los estoicos no han podido negársela a su sabio, *aun cuando hayan querido que estuviese exento de toda pasión*. Pero, tan pronto como esta alegría espiritual accede *del entendimiento* a la imaginación, hace que los espíritus circulen desde el cerebro hasta los músculos que están alrededor del corazón y exciten allí el movimiento de los nervios, en virtud del cual se excita otro movimiento en el cerebro que da al alma el sentimiento o la pasión de la alegría ... De igual forma, cuando la sangre es tan espesa que no circula y apenas se dilata en ... el corazón, excita en los mismos nervios un movimiento muy distinto del precedente y que ... *es instituido por la naturaleza para* dar al alma el sentimiento de tristeza, aunque *frecuentemente* no conozca ella misma lo que hace que se entristezca; *y todas las* otras causas *que mueven estos nervios de igual forma* proporcionan también al alma el mismo sentimiento. Pero los otros movimientos de los mismos nervios le hacen sentir otras pasiones, a saber, las del amor, el odio, el temor, la cólera, etc., en tanto que son *sentimientos* o pasiones del alma; es decir, en tanto que son pensamientos confusos que el alma no tiene por sí sóla, sino que, estando estrechamente unida al cuerpo, recibe la impresión *de los movimientos que se producen* en él: porque hay una gran diferencia entre estas pasiones y los conocimientos o pensamientos distintos que tenemos de lo que debe ser *amado*, *odiado*, *temido*, etc., *aunque frecuentemente se encuentren unidos*»; y, en el artículo 197, se dice que «nuestra alma es de tal naturaleza que los solos movimientos que se producen en el cuerpo son suficientes para [...] provocar en ella particularmente esos pensamientos confusos que se llaman sentimientos .... Pues, en primer lugar, vemos que las palabras, proferidas por la voz o escritas en el papel, la hacen conce-

ella de otra manera. Pero, mejor aún, se les puede denominar emociones del alma[44], no sólo porque puede atribuirse este nombre a todos los cambios

bir todas las cosas que ellas significan y provocan después en ella diversas pasiones» (AT, IX-2.ª, 311-312 y 315-316). Ya Descartes se había referido con el término «idea», en el Cap. I del *Tratado de la luz*, al sentimiento que tenemos de la luz, «es decir, a la idea que de ella se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos» (AT, XI, 3), y, en el *Tratado del hombre*, a las figuras de movimiento, tamaño, distancia, colores, sonidos, olores y otras cualidades, que deben tomarse por ideas, formas o imágenes que el alma, unida al cuerpo, formará al imaginar o sentir algo (cf. AT, XI, 176-177); y comunica al P. Gibieuf no tener dificultad para admitir que el imaginar y el sentir son clases de pensamiento pertenecientes al alma, en cuanto unida al cuerpo (cf. AT, III, 479); sin que falte en la correspondencia la consideración del carácter confuso de estos pensamientos, debido a la unión del alma y del cuerpo: así, por ejemplo, se lo recuerda a Chanut, a quien, en carta del 1 de febrero de 1647, exponiendo su solicitada opinión sobre el amor, manifiesta que, «mientras nuestra alma se halla unida al cuerpo, este amor razonable está ordinariamente acompañado del otro, que se puede llamar sensual o sensitivo, y que, como he dicho sumariamente de todas las pasiones, apetitos y sentimientos, en la página 461 de mis Principios franceses, no es más que un pensamiento confuso suscitado en el alma por algún movimiento de los nervios, el cual la dispone a ese otro pensamiento más claro en que consiste el amor razonable» (AT, IV, 602-603).

[44] Es lo que nos corrobora la etimología, pues, mientras «sentimiento» (*sentiment*), de *sentire*, designa el estado de ánimo que provoca el experimentar sensaciones producidas por impresiones internas o externas, «emoción» (*émotion*), de *emovere*, se refiere a la alteración afectiva que acompaña o sigue a la experiencia de un suceso feliz o desgraciado, o que supone un cambio profundo en la vida sentimental provocado por las impresiones de los sentidos, ideas o recuerdos que suele traducirse en actitudes, gestos u otras formas de expresión. Significado acorde con la concepción mecanicista del mundo que Descartes presenta en el *Tratado de la luz*, en el cual sostiene «que, entre las cualidades de la materia, hemos supuesto que sus partes habían tenido diversos movimientos desde el momento en que han sido creadas, y, además, que chocaban entre sí por todos

que ocurren en ella, es decir, a todos los diversos pensamientos que le llegan, sino particularmente porque, de todas las clases de pensamientos que

lados, sin que existiera vacío alguno entre dos de ellas» (Cap. VII; AT, XI, 37); y aplicable al ser humano, según el «maquinismo» ya presente en *La descripción del cuerpo humano*, donde se pretende «probar y explicar toda la máquina de nuestro cuerpo de tal manera que no tengamos más motivos para pensar que es nuestra alma la que provoca en él los movimientos que no experimentamos estar dirigidos por nuestra voluntad de los que tenemos para creer que hay en un reloj un alma que hace que marque las horas» (I, 5; AT, XI, 226), o la hipótesis del hombre-máquina apuntada en el *Tratado del hombre*, en cuyo párrafo final está escrito que «todas las funciones que he atribuido a esta máquina», entre las que se incluyen «los movimientos interiores de los apetitos y las pasiones», pueden explicarse sin necesidad de «concebir en ella alma vegetativa o sensitiva alguna, ni ningún otro principio de movimiento y de vida que su sangre y sus espíritus, agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón, y que no es de naturaleza diferente de la de todos los fuegos que existen en los cuerpos inanimados» (AT, XI, 201 y 202). Es una doctrina, la presente en los párrafos anteriores, expuesta en buena parte de las obras de Descartes con el propósito de desterrar la creencia tradicional en que el alma es el principio de cualquier movimiento producido en el ser humano, un error «*a quoy aussi a beaucoup contribué l'ignorance de l'Anatomie & des Mechaniques*» (AT, XI, 224): significativo resulta encontrarla en la respuesta a una objeción de Arnauld sobre la necesidad de alma en los brutos, a la que contesta diciendo parecerle «muy notable que ningún movimiento pueda producirse, sea en los cuerpos de los animales, sea incluso en los nuestros, si dichos cuerpos no contienen todos los órganos e instrumentos por medio de los cuales esos mismos movimientos podrían efectuarse asimismo en una máquina; de suerte que, incluso en nosotros, no es el espíritu (o el alma) el que mueve inmediatamente los miembros exteriores, sino que solamente puede determinar el curso de ese sutilísimo licor, que llamamos espíritus animales, el cual, fluyendo continuamente del corazón, por el cerebro, a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros, pudiendo causar a menudo muchos distintos, tan fácilmente los unos como los otros. Y ni siquiera lo determina siempre; pues, entre los movimientos que se producen en nosotros, hay muchos que no dependen en

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

puede tener, no hay otras que la alteren y conmuevan tan fuertemente como lo hacen estas pasiones.

ARTÍCULO XXIX

Explicación de su otra parte

Añado que se refieren particularmente al alma para distinguirlas de otros sentimientos que referimos, unos a objetos exteriores como los olores, los sonidos, los colores; y otros a nuestro cuerpo, como el hambre, la sed, el dolor. Añado también que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus, a fin de distinguirlas de nuestras voliciones, que pueden denominarse emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma; y también a fin de explicar su causa última y más próxima, que las distingue de nuevo de los otros sentimientos[45].

absoluto del espíritu, como el latido del corazón, la digestión de los alimentos, la nutrición, la respiración de los que duermen, e incluso, en quienes están despiertos, el andar, cantar y otras acciones semejantes, cuando se realizan sin que el espíritu piense en ellas» (AT, IX-1.ª, 178).

[45] La expresión «de nuevo» (*derechef*) conviene entenderla como «doblemente», pues hay un doble motivo «*pour distinguer les passions des autres sentimens*», ya que, mientras las voliciones, aun teniendo una causa puramente psicológica, guardan relación con el alma (cf. art. XIX), esos «otros sentimientos» que son las sensaciones tienen una causa externa y están relacionadas con los objetos exteriores o con el cuerpo (cf. arts. XXIII y XXIV); también los sueños se distinguen de las pasiones por depender del cuerpo, al estar causados por la agitación de los espíritus (cf. art. XXI). Concepción incoada por Descartes en un trabajo sobre los animales al que, desde hacía tiempo, se estaba dedicando, como recuerda a Isabel, el 6 de octubre de 1645, al escribirle que, «como vuestra Alteza se ha toma-

351 ARTÍCULO XXX

El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente

Mas, para entender mejor todas estas cosas, es preciso saber que el alma está realmente unida a todo el cuerpo[46] y que no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de las otras, porque él es uno, y de alguna ma-

do la molestia de leer el tratado que he esbozado antaño, referente a la naturaleza de los animales, sabe ya cómo concibo que se forman diversas impresiones en su cerebro, unas mediante los objetos exteriores que afectan a los sentidos, otras mediante las disposiciones interiores del cuerpo o las huellas de impresiones precedentes que han permanecido en la memoria, o bien por la agitación de los espíritus que provienen del corazón, o también, en el hombre, por la acción del alma, la cual tiene alguna fuerza para cambiar las impresiones que están en el cerebro, como, recíprocamente, estas impresiones tienen fuerza para despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad» (AT, IV, 310).

[46] Descartes adopta esta expresión, utilizada por los escolásticos (cf. Sto. Tomás, *Summa Theológica*, I, q. 76, aa. 1 y 8, y *Summa contra gentiles*, II, 72; Vives, *Tratado del alma*, I, 12), para definir el alma, «que es la verdadera forma sustancial del hombre», como afirma en carta a Regius de febrero de 1642, a quien en la misma aconseja suscribir la tesis de que «la mente está real y sustancialmente unida al cuerpo, no en virtud de su situación o disposición, como afirmáis en vuestro último escrito (pues eso está todavía sometido a discusión y, en mi opinión, no es verdadero), sino por un verdadero modo de unión, como todos admiten abiertamente, aunque nadie explique cuál es, por lo que tampoco tenéis que explicarlo; pero, sin embargo, podéis hacerlo, como yo en las Meditaciones metafísicas, diciendo que percibimos que los sentimientos de dolor, y todos los otros, no son pensamientos puros de la mente distintos del cuerpo, sino percepciones confusas de la misma en tanto que realmente unida a él» (AT, III, 505 y 493). Tesis que también expone al P. Mesland, en carta del 9 de febrero de 1645, al decirle que, «cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no pensamos en una parte determinada de materia, ni que

76 de 165

nera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos, los cuales se relacionan de tal modo el uno con el otro que, cuando se suprime alguno de ellos, todo el cuerpo se torna defectuoso; y porque ella es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión, ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de las que el cuerpo se compone, sino sólo con la ensambladura toda de sus órganos. Lo cual se manifiesta por la absoluta imposibilidad de concebir la mitad o el tercio de un alma, ni qué extensión ocupa, y porque no se hace más pequeña al cortar una parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve la ensambladura de sus órganos[47].

ARTÍCULO XXXI

Hay una pequeña glándula en el cerebro, en la que el alma ejerce sus funciones de forma más particular que en las otras partes

También es necesario saber que, aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, sin embargo hay

tenga una magnitud determinada, sino que sólo pensamos en toda la materia que está simultáneamente unida al cuerpo de ese hombre; de suerte que, aun cuando esta materia cambie y su magnitud aumente o disminuya, creemos empero que es el mismo cuerpo, *numéricamente idéntico*, mientras permenece junto y unido sustancialmente a la misma alma; y creemos que este cuerpo está todo entero, mientras se dan en él todas las disposiciones requeridas para conservar esta unión» (AT, IV, 166); lo que reiterará, en una carta posterior, recordándole que «no deja de ser muy verdadero decir que tengo ahora el mismo cuerpo que tenía hace diez años, aunque la materia de que está compuesto haya cambiado, dado que la unidad numérica del cuerpo de un hombre no depende de su materia, sino de su forma, que es el alma» (AT, IV, 346).

[47] Cf. artículo VI.

352 en él una / parte en la que ejerce sus funciones de forma más particular que en las demás. Habitualmente se cree que esa parte es el cerebro o, tal vez, el corazón: el cerebro, porque a él remiten los órganos de los sentidos; y el corazón, porque las pasiones se sienten como en él. Pero, examinando la cosa con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es de ningún modo el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente su parte más interna, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida de tal manera por encima del conducto por donde los espíritus de sus cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, que los menores movimientos que se producen en ella influyen mucho para cambiar el curso de esos espíritus; y, recíprocamente, que los menores cambios que acontecen en el curso de los espíritus influyen mucho para cambiar los movimientos de esta glándula[48].

[48] Apartándose de la opinión, recogida en el artículo XXVI de *La descripción del cuerpo humano*, de que el *conarion* es «la glándula que los médicos han imaginado que sólo sirve para recibir la pituita» (AT, XI, 252), Descartes hace de ella, por lo manifestado al P. Mersenne, en carta del 24 de diciembre de 1640, bien «la sede del sentido común, es decir, la parte del cerebro en que el alma ejerce todas sus operaciones principales», bien «la sede del sentido común, es decir, del pensamiento y, por consiguiente, del alma, pues lo uno no puede estar separado de lo otro» (AT, III, 263 y 264; cf. AT, III, 361-362, y VI, 129); o, conforme con lo escrito a Meysonnier, el 29 de enero de 1640, «la principal sede del alma y el lugar en que se producen todos nuestros pensamientos» (AT, III, 19). Las razones dadas a sus corresponsales para otorgar este papel a la glándula pineal o *conarion* son el estar «situada lo más apropiado que es posible para este menester, a saber, en el centro, entre todas las cavidades» (AT,

ARTÍCULO XXXII

Cómo sabemos que esa glándula es la sede principal del alma

La razón que me convence de que el alma no puede localizarse en ningún otro lugar del cuerpo que en esta glándula, donde ejerce inmediatamente sus funciones, es que considero que las otras partes
353 de nuestro cerebro / son dobles, así como tenemos

III, 19-20; cf. AT, III, 264-265); el «ser muy móvil, para recibir todas las impresiones que provienen de los sentidos, pero, siendo tal, que no pueda ser movido sino por los espíritus, que transmiten esas impresiones» (AT, III, 362; cf. AT, III, 49); el no haber ninguna parte del cuerpo «que no esté tanto o más sujeta a alteración que esta glándula, la cual, aunque muy pequeña y muy blanda, sin embargo está tan bien protegida en el lugar en que está, que casi no puede estar sujeta a ninguna enfermedad» (AT, III, 123); el que, «no siendo nuestra alma doble, sino una e indivisible, me parece que la parte del cuerpo a la que está más inmediatamente unida debe ser también una y no dividida en dos semejantes» (AT, III, 124; cf. AT, III, 19 y 48). En el *Tratado del hombre*, antes de afirmar que, «cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como pretendo exponer después, le dará su sede principal en el cerebro, y la hará de tal naturaleza que, según las distintas formas en que estén abiertas, por la mediación de los nervios, las entradas de los poros que existen en la superficie interior del cerebro, tendrá sentimientos diversos», había escrito que «las partes más vivas, fuertes y sutiles de la sangre van a parar a las cavidades del cerebro, puesto que las arterias que las conducen allí son las que más en línea recta provienen del corazón», las cuales, «después de dividirse en infinidad de pequeñas ramificaciones y haber compuesto estos pequeños tejidos que se extienden como tapices sobre el fondo de las cavidades del cerebro, se reúnen alrededor de una pequeña *glándula*, situada aproximadamente en el centro de la sustancia de este cerebro, a la entrada misma de sus cavidades, que tienen en este lugar un gran número de pequeños orificios por donde las partes más sutiles de la sangre que contienen pueden fluir hasta esta glándula, pero son tan estrechos que no permiten el paso de las más groseras» (AT, XI, 143, 128 y 129).

dos ojos, dos manos, dos orejas y, en fin, todos los órganos de nuestros sentidos exteriores son dobles; y ya que sólo tenemos un pensamiento único y simple de una misma cosa al mismo tiempo, necesariamente debe haber algún lugar donde las dos imágenes que llegan por los ojos, o las otras dos impresiones que llegan de un solo objeto por los órganos dobles de los otros sentidos, puedan ensamblarse en una antes de llegar al alma, para que no le representen dos objetos en vez de uno. Y fácilmente puede concebirse que estas imágenes u otras impresiones se reúnen en esa glándula por medio de los espíritus que llenan las cavidades del cerebro; pues no hay ningún otro lugar en el cuerpo donde puedan unirse así como, en efecto, lo hacen en esa glándula[49].

[49] El recurso explicativo a esa glándula con forma de piña (*pinea*) viene exigida como vía de resolución de la problemática unión de alma y cuerpo. No admitir que la glándula pineal es la sede del alma —advierte Descartes a Mersenne— implicaría «reconocer que el alma no está inmediatamente unida a ninguna parte sólida del cuerpo, sino solamente a los espíritus animales que están en sus cavidades, los cuales entran y salen de ellas tan continuamente como el agua de un río; lo que se consideraría muy absurdo» (AT, III, 264). Además, puesto que contamos con nociones primitivas y propias del alma, del cuerpo y de la unión entre el alma y el cuerpo, el hecho de esta unión resultaría incomprensible desde el dualismo, como manifiesta a Isabel, en carta del 28 de junio de 1643: «Primeramente, pues, observo una gran diferencia entre estas tres clases de nociones, en cuanto el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, pueden conocerse también por el entendimiento solo, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado por la imaginación; y, finalmente, las cosas que pertenecen a la unión del alma y el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, ni tampoco por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen muy claramente por los sentidos. De donde resulta que quienes nunca filosofan y no se sirven más que de sus sentidos no dudan de que el alma mueve al cuerpo y que el cuerpo

ARTÍCULO XXXIII

La sede de las pasiones no está en el corazón

En cuanto a la opinión de quienes piensan que el alma recibe sus pasiones en el corazón, no se puede sostener de ningún modo[50]; pues sólo se basa en que las pasiones hacen sentir en él alguna al-

actúa sobre el alma, pero consideran a la una y al otro como una cosa sola, es decir, conciben su unión; pues concebir la unión que existe entre dos cosas es concebirlas como una sola» (AT, III, 691-692); cf. carta a Isabel de 21 de mayo de 1643 (AT, III, 664 ss.) y la conversación con Burman (AT, V, 163).

[50] En el Capítulo 6 de los *Commentarii in libros Ethicorum Aristotelis* conimbricenses se afirma que «ambos apetitos [concupiscible e irascible] tienen la sede en el corazón. Así lo estableció Hipócrates, Zenón, Posidonio, Crisipo y otros discípulos suyos. También Aristóteles, Teofrasto y otros peripatéticos, a los que se refiere Vesalio y otros» (cit. por E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Burt Franklin, New York, 1913, p. 220). Descartes pareció iniciar su ruptura con esta opinión, suave y matizadamente, como se desprende de la carta a Regius de mayo de 1641, en la que le propone corregir una de sus tesis, haciendo del corazón la causa fisiológica de las pasiones y del cerebro, lugar en que el alma ejerce inmediatamente sus funciones, el receptor de los efectos: «Lo que afirmas acerca de las pasiones, *que su sede está en el cerebro*, es muy paradójico, y también, según creo, contrario a tu opinión. Pues, aunque los espíritus que mueven los músculos provengan del cerebro, sin embargo hay que admitir como sede de las pasiones la parte del cuerpo principalmente alterada por ellos, la cual es, sin duda, el corazón; y por esto se ha de afirmar: *En tanto que pertenecen al cuerpo, la sede principal de las pasiones está en el corazón, porque es lo que principalmente alteran; pero, en tanto que también afectan a la mente, está solamente en el cerebro, porque sólo a través de él puede verse afectada inmediatamente la mente*» (AT, III, 373). En el *Tratado del hombre*, una vez ubicada la sede del alma en el cerebro y explicado el mecanismo provocador de sentimientos diversos (dolor y cosquilleo, calor y frío, alegría y tristeza...), se dice que los «humores o, por lo menos, las pasiones a las que predisponen también dependen mucho de las impresiones que se producen en la sustancia del cerebro» (AT, XI, 167); y, en

teración; y es fácil advertir que esta alteración no se siente como en el corazón más que por la intervención de un nerviecillo que desciende del cerebro hacia él: del mismo modo que el dolor se siente como en el pie por la intervención de los nervios
354 del pie; y los astros se perciben como en el / cielo por la intervención de su luz y de los nervios ópticos: de suerte que tan necesario es que nuestra alma ejerza inmediatamente sus funciones en el corazón, para sentir en él sus pasiones, como que esté en el cielo para ver en él los astros.

ARTÍCULO XXXIV

Cómo el alma y el cuerpo actúan la una contra el otro

Comprendamos, pues, ahora que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en el centro del cerebro, desde donde irradia a todo el cuerpo a través de los espíritus, de los nervios e

el artículo 196 de la IV parte de los *Principios* —que tiene por título «El alma no siente sino en cuanto está en el cerebro» (AT, VIII-1.ª, 319)—, se establece que «puede probarse *fácilmente* ... que el alma no siente en tanto que está en cada miembro del cuerpo, sino solamente en tanto que está en el cerebro, *donde los nervios, mediante sus movimientos, le transfieren las diversas acciones de los objetos exteriores que afectan a las partes del cuerpo en las que están insertos*» (AT, IX-2.ª, 314). Ya en el Discurso IV de la *Dióptrica* había escrito Descartes: «Se sabe ya suficientemente que es el alma la que siente y no el cuerpo: pues se ve que, cuando está apartada por un éxtasis o fuerte contemplación, todo el cuerpo permanece sin sentimiento, aunque haya diversos objetos que le afecten. Y se sabe que no es propiamente en tanto que está en los miembros que sirven de órganos a los sentidos exteriores por lo que siente, sino en tanto que está en el cerebro, donde ejerce esa facultad que llaman sentido común» (AT, VI, 109). Cf. el artículo CXIV, donde se habla «*du coeur, lequel on peut nommer la source des passions*».

79 de 165

incluso de la sangre, que, como participa de las impresiones de los espíritus, puede llevarlas por las arterias a todos los miembros. Y, recordando lo que se ha dicho antes de la máquina de nuestro cuerpo[51], a saber: que los pequeños filamentos de los nervios están distribuidos por todas sus partes de tal forma que, con la ocasión de los diversos movimientos que se producen en ellos por los objetos sensibles, abren los poros del cerebro de diversas maneras, lo que hace que los espíritus animales contenidos en sus cavidades entren en los músculos de diversas maneras, por medio de lo cual pueden mover los miembros de las más diversas formas en que pueden moverse; y también que las otras causas que pueden mover los espíritus de diversas maneras bastan para conducirlos a distintos músculos. Añadiremos aquí que la pequeña glándula que es la sede principal del alma está suspen-
355 dida de tal modo entre las cavidades que /contienen estos espíritus[52], que éstos pueden moverla de tan diversas maneras como diversidades sensibles hay en los objetos; pero también puede moverla de diversos modos el alma[53], cuya naturaleza es tal que recibe tan diversas impresiones, es decir, que

[51] Cf. artículo XVI.

[52] Como había hecho saber Descartes a dos de sus corresponsales, la situación de la glándula pineal es motivo suficiente para hacerle creer que es el asiento del alma: le permite tanto entrar en contacto inmediato con los espíritus animales, pues «está sostenida y rodeada por pequeñas ramificaciones de las arterias carótidas, que llevan los espíritus al cerebro», cuanto gozar de una movilidad extrema, porque, «al no estar sostenida sino por pequeñas arterias que la rodean, es cierto que hace falta muy poca fuerza para moverla» (AT, III, 20 y 49; cf. AT, XI, 179).

[53] Nueva ocasión en que aparece la cuestionable y cuestionada interacción entre las sustancias pensante y extensa. Ya en el *Tratado del hombre* afirmaba Descartes que, además de «la diferencia que se

tiene tan diversas percepciones como movimientos distintos llegan a esa glándula. Como asimismo, y recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que sólo porque a esa glándula la mueva de modos varios el alma, o cualquier otra causa, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen por los nervios a los músculos, por medio de lo cual les hace mover los miembros.

encuentra entre las pequeñas partes de los espíritus que salen de ella [la glándula pineal]» y «la acción de los objetos que afectan a los sentidos», «la fuerza del alma» es asimismo causa del movimiento de la glándula pineal (AT, XI, 180 y 185). Ahora bien, una afirmación semejante ¿no obligaría a modificar, o incluso invalidar, la ley de conservación del movimiento —«*chaque partie de la matiere, en particulier, continuë toujours d'estre en un mesme estat, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de le changer*» (AT, XI, 38)—? No parece que el problema, irresuelto con el ocasionalismo de Malebranche (1638-1715) y con el paralelismo de Espinosa (1632-1677), corra mejor suerte con la interpretación/corrección que de la «solución» cartesiana hace Leibniz (1646-1716), quien admite que «Descartes ha reconocido que las almas no pueden dar fuerza a los cuerpos porque hay siempre la misma cantidad de fuerza en la materia. Sin embargo, ha creído que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos. Pero es porque en su tiempo no se conocía aún la ley de la naturaleza según la cual se conserva la misma dirección total en la materia», a no ser que se admita la armonía preestablecida, sistema que «hace que los cuerpos obren como si (por imposible) no hubiese almas, que las almas obren como si no hubiese cuerpos y que ambos obren como si uno influyese en el otro», puesto que «las almas obran según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios; los cuerpos obran según las leyes de las causas eficientes o movimientos; y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí» (*Monadología*, §80, §81 y §79). Persiste, no obstante, el problema planteado por todo dualismo de cómo una realidad no material es capaz de actuar sobre la materia [cf. K. R. Popper y J. C. Eccles, *El yo y su cerebro*, traducción de C. Solís, Labor, Barcelona, 1985, pp. 169-171 y 197-233; P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma (Estructura dinámica del cuerpo humano)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 153-169, e *Idea del hombre*, pp. 65-72, 76-79, 130, 138, 163-165].

80 de 165

ARTÍCULO XXXV

Ejemplo de la manera en que las impresiones de los objetos se unen en la glándula que está en medio del cerebro

Así, por ejemplo, si vemos a un animal venir hacia nosotros, la luz reflejada de su cuerpo dibuja dos imágenes de él, una en cada uno de nuestros ojos; y esas dos imágenes forman otras dos, por medio de los nervios ópticos, en la superficie interior del cerebro que da hacia sus cavidades; después, de ahí, mediante los espíritus de que están llenas estas cavidades, aquellas imágenes irradian de tal suerte hacia la pequeña glándula rodeada por los espíritus, que el movimiento que compone cada punto de una de las imágenes tiende hacia el mis-
356 mo punto de la glándula hacia el que / tiende el movimiento que forma el punto de la otra imagen, que representa la misma parte de ese animal: de esta manera las dos imágenes que hay en el cerebro componen sólo una sobre la glándula, la cual, actuando inmediatamente contra el alma, le hace ver la figura de ese animal[54].

[54] En los Discursos V y VI de la *Dióptrica*, «Sobre las imágenes que se forman en el fondo del ojo» y «Sobre la visión», tras explicar Descartes cómo «las imágenes de los objetos no se forman solamente en el fondo del ojo sino que llegan a alcanzar el cerebro, [...] hasta una cierta glándula pequeña, que se encuentra aproximadamente en el centro de sus cavidades y que es propiamente la sede del sentido común», siendo «los movimientos por los que se forma tal imagen los que, actuando inmediatamente sobre nuestra alma, en tanto que está unida a nuestro cuerpo, los instituidos por la naturaleza para hacerla tener tales sentimientos», concluye que «es el alma la que ve y no el ojo, y que no ve inmediatamente sino por medio del cerebro» (AT, VI, 128-129, 130 y 141).

ARTÍCULO XXXVI

Ejemplo de la manera como las impresiones son producidas en el alma

Y, además, si esa figura es muy extraña y espantosa, es decir, si tiene estrecha relación con las cosas que antes han sido perjudiciales para el cuerpo, provoca en el alma la pasión del temor y, después, la del arrojo, o bien la del miedo o el espanto, según el diferente temperamento del cuerpo o la fuerza del alma y según como uno se haya preparado antes, mediante la defensa o la huida, contra las cosas perjudiciales con las que se relaciona la impresión presente. Porque esto organiza el cerebro de algunos hombres de tal modo que los espíritus reflejados de la imagen así formada sobre la glándula desde ahí se trasladan, en parte, a los nervios que sirven para volver la espalda y mover las piernas para huir, y, en parte, a los que ensanchan o estrechan de tal manera los orificios del corazón, o bien que agitan de tal modo las otras partes de donde se le envía la sangre, que esta sangre, rarificándose de forma distinta de la acostumbrada, envía al
357 cerebro espíritus apropiados para / mantener y fortalecer la pasión del miedo, es decir, apropiados para tener abiertos, o bien para abrir de nuevo, los poros del cerebro que los conducen a los mismos nervios. Pues el solo hecho de que los espíritus entren en esos poros provoca un movimiento particular en esa glándula, el cual ha sido instituido por la naturaleza para hacer sentir al alma esa pasión. Y, como esos poros se relacionan principalmente con los nerviecillos que sirven para estrechar o ensanchar los orificios del corazón, el alma la siente principalmente como en el corazón.

ARTÍCULO XXXVII

Cómo parece que todas ellas son causadas por algún movimiento de los espíritus

Y, puesto que algo semejante ocurre en las otras pasiones, a saber, que son causadas principalmente por los espíritus contenidos en las cavidades del cerebro, mientras siguen su curso hacia los nervios que sirven para ensanchar o estrechar los orificios del corazón, o para impulsar hacia él de modos distintos la sangre que está en las otras partes, o, como quiera que ocurra, para mantener la misma pasión: se puede entender claramente por qué he dicho antes en su definición que son causadas por algún movimiento particular de los espíritus[55].

82 de 165

358

ARTÍCULO XXXVIII

Ejemplo de los movimientos del cuerpo que acompañan a las pasiones y no dependen del alma

Por lo demás, del mismo modo que el curso que toman estos espíritus hacia los nervios del corazón

[55] Se debe referir Descartes a la definición dada en una carta a Isabel, la del 6 de octubre de 1645, en la que explícitamente afirma que, aparte la significación que abarcaría todo pensamiento involuntario, se reserva el nombre de pasiones «*aux pensées qui sont causées par quelque particuliere agitation des esprits*» y, descartados otros pensamientos, sentimientos e impresiones, «*il ne reste que les pensées qui vienent de quelque particuliere agitation des esprits, & dont on sent les effets comme en l'ame mesme, qui soient proprement nommées des passions*» (AT, III, 310 y 311); puesto que el vocablo *particulier* no se encuentra en los artículos XXVII y XXIX, en los que sólo se habla de «*quelque mouvement des esprits*».

basta para causar en la glándula el movimiento por el que el miedo se instala en el alma, así también, por el solo hecho de que algunos espíritus vayan al mismo tiempo hacia los nervios que sirven para mover las piernas y huir, causan en la misma glándula otro movimiento por el cual el alma siente y percibe esa huida, que puede de esa manera originarse en el cuerpo por la mera disposición de los órganos y sin que el alma contribuya a ello.

ARTÍCULO XXXIX

Cómo una misma causa puede excitar diversas pasiones en diversos hombres

La misma impresión que produce la presencia de un objeto espantoso sobre la glándula y causa el miedo en algunos hombres puede excitar en otros la valentía y el arrojo: el motivo de ello es que todos los cerebros no están constituidos de la misma manera[56]; y porque un mismo movimiento de la glán-

[56] La base fisiológica de los diversos temperamentos según la clasificación galénica de los humores en sanguíneos, linfáticos o flemáticos, biliosos o coléricos y atrabiliarios o melancólicos (cf. Hipócrates, *Sobre la naturaleza del hombre*, 4 y 5, *Epidemias*, I, 5 y III, 14, *Sobre la generación*, III, 1; Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981a11-12; Galeno, *Sobre los temperamentos*, I, 3 y II, 8, *Sobre las facultades naturales*, II, 8), aparece apuntada por Descartes tanto en la VI de las *Meditaciones metafísicas*, cuando dice sentir «ciertas inclinaciones corporales a la alegría, la tristeza, la ira y otras pasiones semejantes» (AT, VII, 74), cuanto en la carta a Isabel en que manifiesta que la aparición de pensamientos tristes o alegres también es atribuible «al temperamento o al humor de aquél en quien se han provocado, y esto hace que se diga que este hombre es de un temperamento triste, ese otro de un humor alegre, etc.» (AT, III, 311); pero es en los dos pasajes del *Tratado del hombre* que preceden a la afirma-

dula, que en algunos provoca el miedo, hace en otros que los espíritus entren en los poros del cerebro, que los conducen, en parte a los nervios que sirven para
359 mover las manos / y defenderse, y en parte a los que agitan e impulsan la sangre hacia el corazón, de la manera requerida para producir espíritus apropiados para continuar esa defensa y mantener su voluntad.

---

ción de que «estos mismos humores o, al menos, las pasiones a las que predisponen también dependen mucho de las impresiones que se producen en la sustancia del cerebro», donde se ofrece la explicación más amplia: «En primer lugar, respecto de los espíritus animales, éstos pueden ser más o menos abundantes y sus partes más o menos gruesas, más o menos agitadas, más o menos iguales entre sí a veces; y por medio de estas cuatro diferencias todos los diversos humores o inclinaciones naturales que existen en nosotros (al menos en tanto que no dependen de la constitución del cerebro ni de los afectos particulares del alma) están representados en esta máquina. Pues, si esos espíritus son más abundantes que de costumbre, son apropiados para provocar en ella movimientos muy semejantes a los que dan testimonio en nosotros de *bondad*, *generosidad* y *amor*; semejantes a los que dan testimonio en nosotros de *confianza* o de *valentía*, si sus partes son más fuertes y más gruesas; de *constancia*, si son más iguales en figura, fuerza y grosor; de *agilidad*, *diligencia* y *deseo*, si están más agitadas; y de *tranquilidad de espíritu*, si son más iguales en su agitación. Como, por el contrario, si esas mismas cualidades les faltan, esos mismos espíritus son apropiados para provocar en ella movimientos muy semejantes a los que dan testimonio en nosotros de *maldad*, *timidez*, *inconstancia*, *lentitud* e *inquietud*.» Y, a renglón seguido, que «todos los demás humores o inclinaciones naturales dependen de éstos. Así, el *humor alegre* está compuesto por la agilidad y la tranquilidad de espíritu; y la bondad y la confianza sirven para hacerlo más perfecto. El *humor triste* está compuesto por la lentitud y la inquietud, y puede aumentarse mediante la maldad y la timidez. El *humor colérico* está compuesto por la agilidad y la inquietud, y la maldad y la confianza lo fortalecen. Finalmente, como acabo de decir, la generosidad, la bondad y el amor dependen de la abundancia de los espíritus y forman en nosotros ese humor que nos hace complacientes y bienhechores para con todo el mundo. La curiosidad y los demás deseos dependen de la agitación de sus partes; y así lo demás» (AT, XI, 166-167).

ARTÍCULO XL

Cuál es el principal efecto de las pasiones

Pues es necesario advertir que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo: de suerte que el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el del arrojo a querer combatir, y lo mismo los demás[57].

ARTÍCULO XLI

Cuál es el poder del alma respecto del cuerpo

Mas la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida; y de las dos clases de pensamientos que he distinguido en el alma, de los que unos son sus acciones, es decir, sus voliciones, y otros sus pasiones, tomando esta palabra en su significado más general, que comprende toda clase de percepciones, las primeras están completamente en su poder y el cuerpo sólo puede cambiarlas indirectamente; mientras que, al contrario, las últimas dependen por completo de las acciones que las producen y sólo indirectamente puede cam-
360 biarlas / el alma, excepto cuando es ella misma su causa[58]. Y toda la acción del alma consiste en que,

---

[57] En carta a Chanut del 1.° de noviembre de 1646, reconoce Descartes que, después de haber examinado las pasiones, «las he hallado buenas casi todas, y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivos para querer permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas» (AT, IV, 538).

[58] Al escribir Descartes, en la III parte del *Discurso*, que «nada hay que esté enteramente en nuestro poder excepto nuestros pensa-

83 de 165

sólo porque quiere algo, hace que la pequeña glándula a la que está estrechamente unida se mueva de la forma requerida para producir el efecto que se relaciona con esa voluntad.

ARTÍCULO XLII

Cómo se encuentran en la memoria las cosas de que uno quiere acordarse

Así, cuando el alma quiere acordarse de algo, esa voluntad hace que la glándula, inclinándose sucesivamente hacia diversos lados, impulse a los espíritus hacia diversos lugares del cerebro hasta que encuentren aquél donde están las huellas que ha dejado el objeto del que uno quiere acordarse. Pues estas huellas no son otra cosa sino que los poros del cerebro, por donde los espíritus han seguido antes su curso por la presencia de este objeto, han adquirido por eso una mayor facilidad que los otros para abrirse de nuevo de la misma manera al llegar los espíritus. De suerte que estos espíritus, al en-

mientos» (AT, VI, 25), no está afirmando un completo dominio sobre la totalidad de nuestros pensamientos, como hace saber a tres de sus corresponsales: en carta de marzo de 1638, aclara que entiende por «pensamiento» «todas las operaciones del alma, de suerte que no sólo las meditaciones y las voliciones, sino también las funciones de ver, oír, determinarse a un movimiento antes que a otro, etc., en tanto que dependen de ella, son pensamientos» (AT, II, 36); el 3 de diciembre sostiene ante el P. Mersenne que nunca ha dicho que «todos nuestros pensamientos estuviesen en nuestro poder, sino solamente que, *si hay alguna cosa absolutamente en nuestro poder, son nuestros pensamientos*, a saber, los que proceden de la voluntad y del libre albedrío» (AT, III, 249); y, en carta del 20 de noviembre de 1647, precisa a Cristina de Suecia que «sólo queda nuestra voluntad de la que podamos disponer absolutamente» (AT, V, 83).

contrar esos poros, pasan dentro más fácilmente que por los otros; y así provocan en la glándula un movimiento peculiar que le representa al alma el mismo objeto y le hace reconocer que es aquel del que quería acordarse[59].

361 ARTÍCULO XLIII

Cómo el alma puede imaginar, estar atenta y mover el cuerpo

Así, cuando queremos imaginar algo que no hemos visto nunca, ese deseo tiene el poder de hacer que la glándula se mueva del modo requerido para empujar los espíritus hacia los poros del cerebro,

[59] En el artículo 72 del *Tratado del hombre*, según el índice elaborado por Clerselier, se explica «cómo las trazas o las ideas de los objetos se conservan en la memoria», imprimiéndose «en la parte interior del cerebro, [...], donde está la sede de la *memoria*»: «Pensad, pues, a este respecto, que, después que los espíritus que salen de la glándula H [pineal] han recibido la impresión de alguna idea, pasan desde allí por [una serie de] tubos hacia los poros o intervalos existentes entre los pequeños filamentos de que esta parte del cerebro,[...], está compuesta; y que tienen fuerza para ensanchar un poco estos intervalos, así como para plegar y disponer de formas diversas los pequeños filamentos que encuentran en sus trayectos, según las diversas maneras en que se mueven y las diversas aberturas de los tubos por los que pasan: de suerte que trazan también figuras que se relacionan con las de los objetos, pero no tan fácil ni tan perfectamente a la primera como sobre la glándula H, sino poco a poco y cada vez mejor, según que su acción sea más fuerte y permanezca más largo tiempo o sea mucho más reiterada. Esto es causa de que las figuras no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal suerte que por medio de ellas las ideas que han estado alguna vez en esta glándula pueden formarse de nuevo mucho tiempo después, sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. Y en esto consiste la *memoria*» (AT, XI, 177-178).

84 de 165

por cuya abertura puede representarse esa cosa. Así, cuando queremos detener nuestra atención a considerar durante un tiempo un mismo objeto, ese deseo retiene la glándula durante ese tiempo inclinada hacia un mismo lado. Así, en fin, cuando queremos caminar o mover el cuerpo de alguna otra forma, ese deseo hace que la glándula empuje los espíritus hacia los músculos que sirven a ese efecto.

ARTÍCULO XLIV

Cada volición está naturalmente unida a algún movimiento de la glándula; mas, por aplicación o por hábito, se la puede unir a otros

Sin embargo, no es siempre la voluntad de provocar en nosotros algún movimiento, o algún otro efecto, la que puede hacer que lo provoquemos; pero esto cambia según como la naturaleza o el hábito hayan unido cada movimiento de la glándula a cada pensamiento[60]. Así, por ejemplo, si queremos colocar los ojos para mirar un objeto muy alejado,

[60] Por lo escrito en el artículo XVIII, «*comme lors que de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent & que nous marchons*», el mecanicismo del cuerpo subordinado a la voluntad aparece como un hecho del que no somos conscientes, según Descartes reconoce a Arnauld, en carta fechada el 29 de julio de 1648, al manifestarle que «es verdadero que no somos conscientes del modo con que nuestra mente envía los espíritus animales a estos o aquellos nervios; pues este modo no depende sólo de la mente, sino de la unión de la mente con el cuerpo; somos conscientes, sin embargo, de toda acción por la que la mente mueve los nervios, en cuanto tal acción está en la mente, en la cual ciertamente no hay otra cosa que inclinación de la voluntad hacia éste o aquél movimiento; y a esta inclinación de la voluntad siguen influjos de los espíritus sobre los nervios y las restantes cosas que se requieren para este movimiento; y esto por una configuración apta del cuerpo que la mente puede ignorar, y también por la unión de la mente con el cuerpo, de la que sin duda la mente es consciente» (AT, V, 221-222; cf. IV Resp.; AT, VII, 229-230).

362 esta volición hace que / la pupila se dilate; y, si queremos colocarlos para mirar un objeto muy próximo, esta otra volición hace que se contraiga. Pero, si sólo pensamos en dilatar la pupila, por más que queramos, no la dilatamos: ya que la naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula, que sirve para empujar los espíritus hacia el nervio óptico de la forma que se requiere para dilatar o contraer la pupila, con la voluntad de dilatarla o contraerla, sino con la de mirar objetos alejados o próximos. Y cuando, al hablar, pensamos sólo en el sentido de lo que queremos decir, movemos la lengua y los labios mucho mejor y más rápidamente que si pensáramos en moverlos de los múltiples modos necesarios para proferir las mismas palabras. Porque el hábito que hemos adquirido aprendiendo a hablar ha hecho que hayamos unido la acción del alma que, por medio de la glándula, puede mover la lengua y los labios con el significado de las palabras que corresponden a estos movimientos más que con los movimientos mismos.

ARTÍCULO XLV

Cuál es el poder del alma respecto de sus pasiones

Nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la

representación de las cosas que suelen estar unidas
363 a las pasiones que queremos tener y que se con/ traponen a las que queremos rechazar[61]. Así, para excitar en uno mismo el arrojo y quitar el miedo, no basta con tener voluntad para ello sino que es necesario esforzarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande; que siempre hay mayor seguridad en la defensa que en la huida; que tendremos la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que sólo podremos esperar el pesar y la vergüenza de haber huido, y cosas semejantes.

[61] Apuntado ya en la precedente nota 42, una de las obras que influyó en Descartes, como en no pocos teólogos y filósofos de su tiempo, fue el *Tratado del amor de Dios* (1616) de San Francisco de Sales (1567-1622), en cuyo Capítulo 2 del libro I escribe: «No es menester ordenar a nuestros ojos que no vean, ni a nuestro estómago que no digiera, ni a nuestro cuerpo que no crezca o no se reproduzca; todas estas facultades, careciendo como carecen de inteligencia, son incapaces de obedecer [...] Quien desea servirse de sus facultades tiene que usar la industria para conseguirlo [...] Es necesario negar o dar a la potencia generativa los recursos, los medios y los alimentos que la fortifiquen según razón; apartar los ojos o entornar los párpados o cerrarlos si se quiere que no vean, y con esos artificios se conseguirá cuanto la voluntad desea»; y después, en el Capítulo 4, que «la voluntad sólo se mueve mediante los afectos, entre los cuales el amor, como primer móvil y principal afecto, da el impulso a todos ellos y origina los otros movimientos del alma», si bien «la voluntad puede rechazar su amor cuando quiera, aplicando el entendimiento a los motivos que le pueden causar desazón y tomando la resolución de cambiar de objeto» [traducción del P. Francisco de la Hoz, Ed. Católica (col. B.A.C.), Madrid, 1995, pp. 62-63, 69 y 70]. Cf. G. Rodis-Levis, «Introduction», en R. Descartes, *Les passions de l'âme.*, pp. 30-31.

ARTÍCULO XLVI

Cuál es la razón que impide que el alma pueda disponer enteramente de sus pasiones

Y hay una razón particular que impide al alma poder cambiar o detener sus pasiones rápidamente, la cual me ha dado motivos para poner antes en su definición[62] que no son solamente causadas, sino también mantenidas y fortalecidas, por algún movimiento particular de los espíritus. Esta razón es que acompaña a casi todas alguna emoción que se produce en el corazón y, por consiguiente, también en toda la sangre y los espíritus[63], de suerte que, hasta que esa emoción haya cesado, permanecen presentes en el pensamiento de la misma manera que los objetos sensibles están presentes en él mientras actúan contra los órganos de los sentidos. Y como el alma, cuando se muestra muy atenta a alguna otra cosa, puede dejar de oír un pequeño
364 ruido o de sentir un pequeño / dolor, pero no puede del mismo modo dejar de oír el trueno o de sentir el fuego que quema la mano, puede también fácilmente superar las pasiones menores, pero no las más violentas y fuertes sino después que la emoción de la sangre y de los espíritus se hayan apaciguado. Lo más que la voluntad puede hacer, mientras que esa emoción tiene pleno vigor, es no consentir a sus efectos y retener muchos de los mo-

[62] Cf. artículo XXVII.

[63] En conformidad con lo dicho en el *Tratado del hombre*, las partes de la sangre que llegan al cerebro, además de alimentarlo, producen los espíritus animales (cf. AT, XI, 129), los cuales, según *Los primeros pensamientos acerca de la generación de los animales*, son «partes de la materia corpórea» (AT, XI, 519).

vimientos a los que predispone al cuerpo. Por ejemplo, si la ira hace levantar la mano para golpear, la voluntad normalmente puede retenerla; si el miedo incita a las piernas a huir, la voluntad puede detenerlas; y así las otras[64].

ARTÍCULO XLVII

En qué consisten los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior y la superior del alma

Todos los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior del alma, que llamamos sensitiva, y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad[65], consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula. Pues sólo hay un alma en nosotros, y ese alma no tiene en sí diversas partes: la sensitiva es asimismo razonable y todos sus ape-

[64] Cf. artículo CCXI.

[65] Desde que Platón expusiera en el *Fedro* la concepción tripartita del alma (246a-253e) y su contacto aprisionante con el cuerpo (*Fedón*, 82e) la corporalizara y dividiera en dos principios distintos y antagónicos (*República*, IV, 439c-d), es usual la representación de un combate, «un tumulto, una lucha y un sudor extremos» (*Fedro*, 248b). A él también se refiere Santo Tomás de Aquino, en la *Suma teológica*, I, q. 81, aa. 2-3, cuando se pregunta si la parte sensitiva del alma, dividida en los apetitos irascible y concupiscible, obedece a la parte superior, la racional; y del mismo se hace eco aquí Descartes, como se había hecho Isabel al aludir a quienes llaman a las pasiones «*perturbations de l'ame,* [...] *que leur force ne consiste qu'a eblouir & soumettre la raison*» (AT, IV, 289; cf. nota 42 *ante*).

titos son voliciones[66]. El error que se ha cometido haciéndola representar diversos papeles, normalmente contrarios entre sí, sólo proviene de / que no
365 se han distinguido bien sus funciones de las del cuerpo, el único al que debemos atribuir todo lo que puede observarse en nosotros que contradice a la razón. De suerte que el único combate existente es que la pequeña glándula que está en medio del cerebro, pudiendo ser empujada, de un lado, por el alma y, del otro, por los espíritus animales, que no son más que cuerpos, como he dicho antes[67], sucede a menudo que estos dos impulsos son contrarios y el más fuerte impide el efecto del otro. Ahora bien, se pueden distinguir dos clases de movimientos, provocados por los espíritus en la glándula: unos representan al alma los objetos que estimulan a los sentidos, o las impresiones que se encuentran en el cerebro, y no presionan a la voluntad; los otros hacen alguna presión sobre ella, a saber, los que causan las pasiones o los movimientos del cuerpo que las acompañan. Y en cuanto a los primeros, aunque impiden a menudo las acciones del alma, o aunque sean impedidos por ellas, sin embargo, dado que no son directamente contrarios, no

[66] Santo Tomás, a pesar de la diversidad de funciones del alma, pues es una y la misma la que da vida al cuerpo y la que razona, afirma la unidad del alma (*Suma contra gentiles*, II, 58). Por su parte, Descartes, como hace saber a Regius, en carta de mayo de 1641, «en el hombre *el alma* es única, a saber, *la racional*; porque no deben ser consideradas acciones humanas sino las que dependen de la razón. Pues *la fuerza que da vida* y *movimiento al cuerpo*, que en plantas y animales son llamadas *alma vegetativa* y *sensitiva*, también son propias del hombre sin duda ninguna, pero en él no deben ser denominadas *almas*, ya que no son el principio primero de sus acciones y son de un género totalmente diferente del *alma racional*» (AT, III, 371).

[67] Cf. artículo X.

se observa en ellos combate alguno. Se observa solamente entre los últimos y las voliciones que los contradicen: por ejemplo, entre la presión con que los espíritus empujan la glándula para causar en el alma el deseo de algo, y aquella con que el alma la rechaza por la voluntad que tiene de huir de la misma cosa. Y lo que hace aparecer este combate es sobre todo que la voluntad, al no tener el poder de excitar directamente las pasiones, como ya se ha
366 dicho[68], se ve obli/gada a esforzarse y aplicarse a considerar sucesivamente diversas cosas, de las que, si sucede que una tenga la fuerza para cambiar por un momento el curso de los espíritus, puede ocurrir que la que sigue no la tenga, y que lo reanuden inmediatamente después, porque la disposición que ha precedido en los nervios, el corazón y la sangre no ha cambiado: lo cual hace que el alma se sienta impulsada casi al mismo tiempo a desear y no desear una misma cosa. Ésta es la razón por la que se ha imaginado que hay en ella dos potencias que se combaten. Sin embargo, puede concebirse incluso cierto combate porque a menudo la misma causa que excita en el alma alguna pasión excita también en el cuerpo ciertos movimientos, a los que el alma no contribuye y que detiene o trata de detener tan pronto como los percibe: como cuando sentimos que lo que excita el miedo hace también que los espíritus entren en los músculos que sirven para mover las piernas para huir, mientras que la voluntad de ser valiente las detiene.

[68] Cf. artículo XLV.

ARTÍCULO XLVIII

En qué se conoce la fuerza o la debilidad de las almas, y cuál es el mal de las más débiles

Pues bien, cada cual puede conocer la fuerza o debilidad de su alma por el desenlace de esos combates. Porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que
367 las acompañan tienen sin duda / las almas más fuertes. Pero hay quienes no pueden comprobar su fuerza, porque nunca hacen combatir a la voluntad con sus propias armas, sino solamente con las que le proporcionan algunas pasiones para resistir a otras. Lo que llamo sus propias armas son juicios firmes y precisos respecto al conocimiento del bien y del mal, según los cuales ha resuelto conducir las acciones de su vida. Y las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se decide a seguir ciertos juicios, sino que se deja llevar continuamente por las pasiones del momento, las cuales, siendo a menudo contradictorias entre sí, tiran de ella alternativamente y, empleándola en combatir contra sí misma, someten al alma al estado más deplorable posible. Así, cuando el miedo representa la muerte como un mal extremo, que sólo la huida puede evitar, si la ambición, de otro lado, representa la infamia de esta huida como un mal peor que la muerte, estas dos pasiones afectan de forma distinta a la voluntad, la cual, obedeciendo ya a la una, ya a la otra, se opone continuamente a sí misma, y así hace al alma esclava y desgraciada.

88 de 165

ARTÍCULO XLIX

La fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad

Es cierto que hay pocos hombres tan débiles e irresolutos que no quieran nada más que lo que su
368 pa/sión les dicta. La mayor parte tiene juicios claros, según los cuales regulan parte de sus acciones. Y aunque a menudo estos juicios sean falsos, e incluso estén fundados en algunas pasiones por las que la voluntad se ha dejado vencer o seducir con anterioridad, sin embargo, dado que persiste en seguirlos, cuando la pasión que los ha causado está ausente, pueden considerarse como sus propias armas, y pensar que las almas son más fuertes o más débiles en razón de que pueden más o menos seguir esos juicios y resistir a las pasiones presentes que se les oponen. Hay, sin embargo, gran diferencia entre las resoluciones que proceden de una falsa opinión y las que sólo se apoyan en el conocimiento de la verdad: porque, si seguimos estas últimas, estaremos seguros de no tener nunca pesar ni arrepentimiento; mientras que siempre se tendrá de haber seguido las primeras, cuando descubramos su falsedad[69].

[69] Hablando, en la Carta-dedicatoria de los *Principios*, de la gran diferencia existente entre virtudes verdaderas y aparentes, ofrece Descartes la siguiente explicación: «Por aparentes entiendo ciertos vicios no muy frecuentes, opuestos a otros vicios más notorios, los cuales, puesto que distan de éstos más que las virtudes intermedias, suelen ser más encomiados. [...] Sin embargo, entre las virtudes verdaderas, muchas nacen no sólo del conocimiento recto, sino también de algún error [...]. Y éstas son entre sí diferentes, del mismo modo que son designadas con diferentes nombres; pero las puras y sinceras, que proceden del solo conocimiento de lo recto, tienen todas una y la

ARTÍCULO L

No hay alma tan débil que no pueda, estando bien guiada, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones

Conviene saber aquí que, como ya se ha dicho antes[70], aunque la naturaleza parece haber unido cada movimiento de la glándula a cada uno de nuestros pensamientos, desde el comienzo de nuestra vida, el hábito puede, sin embargo, unirlos
369 a otros, / de forma similar a como la experiencia muestra en las palabras, las cuales provocan en la glándula movimientos que, según lo instituido por la naturaleza, sólo representan al alma el sonido, cuando se profieren oralmente, o la figura de sus letras, cuando se escriben, y, sin embargo, por el hábito que adquirimos pensando en lo que significan, cuando oímos su sonido o bien cuando vemos sus letras, tenemos costumbre de pensar en ese significado más que en la figura de sus letras o en el sonido de sus sílabas[71]. Conviene saber también

misma naturaleza, y están contenidas bajo el nombre único de sabiduría. Pues cualquiera que tiene la firme y eficaz voluntad de usar siempre rectamente de su razón, cuanto depende de él, y de realizar todo aquello que reconoce como lo mejor, es realmente sabio, cuanto puede serlo de acuerdo con su naturaleza; y por esto sólo posee la justicia, la fortaleza, la templanza y todas las restantes virtudes, pero unidas entre sí de tal manera que ninguna destaca sobre las otras; y por esta causa, aunque son mucho más excelentes que las que se caracterizan por una mezcla de vicios, sin embargo, como son menos conocidas por la multitud, no suelen ser exaltadas con tan grandes alabanzas» (AT, VIII-1.ª, 2-3).

[70] Cf. artículo XLIV.

[71] Repite aquí Descartes, para ilustrar el carácter simbólico del

que, aunque los movimientos, tanto de la glándula como de los espíritus y del cerebro, que representan al alma ciertos objetos, estén unidos naturalmente a los que excitan en ella ciertas pasiones, pueden, sin embargo, separarse de ellos por hábito y unirse a otros muy diferentes; e incluso que este hábito puede adquirirse mediante una sola acción y no requiere una larga práctica. Así, cuando encontramos inopinadamente algo muy sucio en un alimento que comemos con apetito, la sorpresa de este tropiezo puede cambiar la disposición del cerebro de tal modo que después sólo podremos ver ese alimento con horror, mientras que antes lo comíamos con agrado. Y puede observarse lo mismo en los animales; porque, aunque no tengan razón, ni tal vez tampoco ningún pensamiento[72], todos los movimientos de los espíritus y de la glándula que

conocimiento sensible, un ejemplo del que ya se había servido tanto en el Capítulo I del *Tratado de la luz* —«Sabéis perfectamente que las palabras, sin tener semejanza alguna con las cosas que significan, no dejan de hacérnoslas concebir e incluso, a menudo, sin que nos apercibamos del sonido de las palabras ni de sus sílabas; de suerte que puede suceder que, después de haber oído un discurso, cuyo sentido hemos comprendido muy bien, no podamos decir en qué lengua se ha pronunciado» (AT, XI, 4)— como en el Discurso IV de la *Dióptrica* —«debemos considerar que hay muchas otras cosas, aparte de las imágenes, que pueden excitar nuestro pensamiento; como, por ejemplo, los signos y las palabras, que en modo alguno se asemejan a las cosas que significan» (AT, VI, 112)—.

[72] La probabilidad de esta hipótesis, por indemostrable, es reconocida por Descartes, pues, como sostiene en carta dirigida a Morus, el 5 de febrero de 1649, «aunque yo tenga por demostrado que no puede probarse que haya pensamiento alguno en los animales, no creo sin embargo que se pueda demostrar que no lo hay, porque la mente humana no penetra en su corazón. Pero, examinando lo que es más probable en este asunto, no veo ningún argumento militar en favor del pensamiento de los animales, salvo uno sólo, a saber, como tienen ojos, orejas, lengua y otros órganos de los sentidos como nosotros, es verosímil que sientan como nosotros; y, puesto que el pensamiento está incluido en nuestro modo de sentir, hay que atribuirles asimismo un pensamiento semejante. Este argumento, al ser muy obvio, ha ocupado la mente de todos los hombres desde el comienzo de su vida. Pero hay otros argumentos, mucho más numerosos y fuertes, pero no tan obvios para todos, que persuaden totalmente de lo contrario. Entre los cuales tiene su lugar el que no da tanta probabilidad a que todos los gusanos, mosquitos, orugas y demás animales estén dotados de un alma inmortal como a que se muevan a semejanza de las máquinas» (AT, V, 276-277). Argumento utilizado en la V parte del *Discurso*, donde, tras afirmar que no sólo «los animales tienen menos razón que los hombres, sino que no la tienen en absoluto», reitera que, «aunque haya muchos animales que den muestras de mayor habilidad que nosotros en algunas de sus acciones, se observa, sin embargo, que los mismos no muestran ninguna en muchas otras; de manera que lo que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan razón, pues, en ese caso, tendrían más que ninguno de nosotros y obrarían mejor en todo; sino que más bien no la tienen en absoluto y que es la naturaleza la que actúa en ellos, según la disposición de sus órganos, tal como se observa que un reloj, que sólo está compuesto de ruedas y resortes, puede marcar las horas y medir el tiempo con mayor precisión que nosotros con toda nuestra prudencia» (AT, VI, 58-59).

excitan en nosotros las pasiones no dejan de estar en ellos y de servirles para mantener y fortalecer, no como en nosotros las pasiones, sino los movi-
370 mientos de los nervios y los músculos / que suelen acompañarlas[73]. Así, cuando un perro ve una perdiz, es llevado naturalmente a correr hacia ella y, cuando oye disparar un fusil, este ruido le incita

[73] Descartes se muestra convencido, conforme a su defensa del automatismo, de que en los animales se dan movimientos iguales a los producidos en nosotros por las pasiones, sin que experimenten, por faltarle la componente psíquica, pasión alguna; es decir, los animales muestran signos de sus sentimientos, pero los mismos no pasan de ser refejos automáticos. En respuesta del 11 de junio de 1640 a Mersenne, quién preguntó cómo explicar que los animales padeciesen dolor si no tienen alma, escribe Descartes: «No explico sin alma el sentimiento de dolor; pues, para mí, el dolor no existe más que en el entendimiento; pero explico todos los movimientos externos que

naturalmente a huir; sin embargo, a los perros de muestra se les adiestra normalmente de forma que al ver una perdiz se detengan y al oír después el ruido cuando se le dispara, corran hacia ella. Pues bien, es conveniente saber estas cosas para que cada cual tenga el valor de estudiar cómo encauzar sus pasiones. Porque ya que podemos, con un poco de maña, cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que podemos hacerlo aún mejor en los hombres; y que incluso quienes tienen el alma más débil podrían adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficiente habilidad al formarlas y guiarlas[74].

acompañan en nosotros a este sentimiento, los únicos que se encuentran en los animales, y no el dolor propiamente dicho» (AT, III, 85; cf. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a7-18).

[74] Invocando la segunda de las reglas de la moral enunciada en la III parte del *Discurso*, Descartes dirá a Isabel, en carta del 4 de agosto de 1645, que una de las normas para conseguir la felicidad por uno mismo es hacer que la decidida y permanente resolución de seguir los dictados de la razón no se vea quebrada por los apetitos o las pasiones (cf. AT, IV, 265); por lo que no «deben despreciarse enteramente —le escribe el 1.° de septiembre de 1645—, ni siquiera debe uno librarse de tener pasiones; basta con mantenerlas sujetas a la razón y, cuando se las ha domeñado así, son a veces tanto más útiles cuanto más tienden hacia el exceso»; bien entendido que, en este último supuesto, se habla «tan sólo —aclara en carta del 3 de noviembre de 1645— de las que son enteramente buenas; lo que he indicado al añadir que deben estar sujetas a la razón» (AT, IV, 287 y 331).

AT, XI, 371

LAS PASIONES DEL ALMA

SEGUNDA PARTE

DEL NÚMERO Y DEL ORDEN DE LAS PASIONES, Y LA EXPLICACIÓN DE LAS SEIS PRIMITIVAS

ARTÍCULO LI

Cuáles son las primeras causas de las pasiones

Sabemos, por lo que se ha dicho antes[1], que la causa última y más próxima de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro. Mas esto no basta para poder distinguir unas de otras: hay que buscar sus fuentes y exami-

[1] Cf. artículo XXXIV.

nar sus primeras causas. Ahora bien, aunque a veces puedan ser causadas por la acción del alma, que se determina a concebir tales o cuales objetos, y también por la sola constitución del cuerpo, o por
372 las / impresiones que se encuentran fortuitamente en el cerebro, como sucede cuando uno se siente triste o alegre sin poder decir por qué; sin embargo, parece, por lo que se ha dicho, que los objetos que estimulan los sentidos pueden excitarlas igualmente y que esos objetos son sus causas más ordinarias y principales; de donde se sigue que, para encontrarlas todas, basta considerar los efectos de estos objetos.

ARTÍCULO LII

Cuál es su utilidad y cómo se las puede enumerar

Advierto, además de eso, que los objetos que estimulan los sentidos no provocan en nosotros diversas pasiones en razón de sus propias diversidades, sino solamente en razón de las diversas maneras en que nos pueden dañar o aprovechar, o bien en general ser importantes; y que la utilidad de todas las pasiones consiste tan sólo en que predisponen al alma para que quiera las cosas que nos son útiles, según dicta la naturaleza, y para que persista en esta volición; como también la propia agitación de los espíritus, que habitualmente las causa, predispone al cuerpo a los movimientos que sirven para ejecutar esas cosas. Por eso, para enumerarlas, basta con examinar por orden de cuántas maneras distintas que nos interesen pueden los sentidos ser estimulados por sus objetos. Y haré aquí la enumeración de las principales pasiones según el orden en que pueden hallarse[2].

373 *EL ORDEN Y LA ENUMERACIÓN DE LAS PASIONES*

ARTÍCULO LIII

La admiración

Cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende, porque lo creemos nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes, o bien de como suponíamos que debía ser, lo admiramos y nos asombramos ante él. Y, como esto puede ocurrir antes que sepamos de alguna manera si ese objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de todas las pasiones. Y no tiene contraria, porque, si el objeto que se presenta no contiene en sí nada que nos sorprenda, no nos conmueve de ningún modo y lo consideramos sin pasión.

[2] Acerca del número y orden de las pasiones, ya había manifestado Descartes a Isabel una cierta dificultad para precisarlo, cuando a un par de requerimientos para la definición y formación de las mismas (cf. AT, IV, 289-290 y 322), contesta, el 6 de octubre de 1645, que «era mi propósito añadir una explicación particular de todas las pasiones; pero, habiendo encontrado dificultad para enumerarlas, me vi forzado a dejar partir al mensajero sin mi carta, y, habiendo recibido entre tanto la que V. A. ha tenido el honor de escribirme, tengo una nueva ocasión de responder, lo que me obliga a dejar para otro momento este examen de las pasiones» (AT, IV, 313); y, en los primeros días del mes siguiente, que no dejará de darle a conocer su parecer sobre la naturaleza de las pasiones cuando resuelva el problema de su número y orden, que le sigue teniendo ocupado (cf. AT, IV, 332).

ARTÍCULO LIV

El aprecio y el menosprecio, la generosidad o el orgullo y la humildad o la bajeza

A la admiración se une el aprecio o el menosprecio, según sea la grandeza de un objeto o su pequeñez lo que admiremos. Y podemos así apreciarnos o menospreciarnos a nosotros mismos; de donde provienen / las pasiones, y a continuación los hábitos[3], de magnanimidad o de orgullo y de humildad o de bajeza.

374

ARTÍCULO LV

La veneración y el desdén

Mas, cuando apreciamos o menospreciamos

[3] En relación con los hábitos, esas disposiciones internas que devienen y conforman las virtudes y los vicios, próximo al final de la carta a Isabel de 15 de septiembre de 1645, escribe Descartes: «Por lo demás, ya he dicho antes que, aparte del conocimiento de la verdad, el hábito también se requiere para estar siempre dispuesto a juzgar bien. Pues, como no podemos estar continuamente atentos a la misma cosa, por claras y evidentes que hayan sido las razones que nos han persuadido antes de alguna verdad, podemos, después, apartarnos de creerla por falsas apariencias, si no es que, por una larga y frecuente meditación, la hayamos impreso en nuestro espíritu de tal modo que se haya convertido en hábito. Y en este sentido se tiene razón, en la Escuela, para decir que las virtudes son hábitos; pues, en efecto, apenas se yerra por no tener, en teoría, el conocimiento de lo que debe hacerse, sino solamente por no ponerlo en práctica, es decir, por carecer de un firme hábito de creerlo» (AT, IV, 295-296). Cf. artículo CLXI.

otros objetos, que consideramos como causas libres, capaces de hacer el bien o el mal, del aprecio proviene la veneración y del simple menosprecio el desdén.

ARTÍCULO LVI

El amor y el odio

Ahora bien, todas las pasiones precedentes pueden sernos provocadas sin que nos percatemos en absoluto de si el objeto que las causa es bueno o malo. Pero cuando una cosa nos parece buena con respecto a nosotros, es decir, conveniente para nosotros, eso nos hace tener amor por ella; y, cuando nos parece mala o perjudicial, eso nos excita al odio[4].

[4] Sobre las definiciones dadas en este artículo, así como las que aparecen en algunos de los artículos que siguen, podemos leer en el Capítulo 3 del libro I del *Tratado del amor de Dios* de San Francisco de Sales: «El bien, considerado en sí según su natural bondad, da origen al amor, primera y principal pasión: si se le mira como ausente, provoca el deseo; si, siendo solamente deseado, se le considera asequible, tenemos ya la esperanza; si se le cree imposible de lograr, se siente desesperación; mas, al poseerlo como bien presente, ocasiona el gozo. Por el contrario, apenas conocemos el mal, lo aborrecemos; si está ausente, huimos de él; si pensamos que no lo podemos evitar, lo tememos; si juzgamos que lo podremos vencer, nos animamos y excitamos; mas, si lo sentimos presente, nos entristecemos, y pronto la ira y la indignación acuden para rechazarlo, o al menos para vengarse; si esto no se puede, se acentúa la tristeza; si se consigue rechazarlo, o por lo menos vengarse, se siente hartura y deleite, que es el regusto del triunfo; pues así como la posesión del bien regocija el corazón, la victoria contra el mal enardece el valor» (trad. cit., p. 65).

ARTÍCULO LVII

El deseo

De la misma consideración del bien y del mal nacen las demás pasiones. Pero con el fin de ponerlas por orden, distingo los tiempos, y, 375 considerando / que nos inducen mucho más a mirar al futuro que al presente o al pasado, comienzo por el deseo. Porque no solamente cuando deseamos adquirir un bien que aún no tenemos o evitar un mal que creemos que puede llegar, sino también cuando sólo deseamos la conservación de un bien o la ausencia de un mal, que es todo aquello a lo que puede extenderse esta pasión, es evidente que se orienta siempre hacia el futuro.

ARTÍCULO LVIII

La esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación

Basta pensar que el adquirir un bien o el huir de un mal es posible para verse incitado a desearlo. Pero, cuando se considera, además de esto, si hay muchas o pocas posibilidades de que se obtenga lo que se desea, lo que nos representa que hay muchas provoca en nosotros la esperanza, y lo que nos representa que hay pocas provoca el temor, del que los celos son una especie. Cuando la esperanza es extrema, cambia de naturaleza y se llama seguridad o confianza. Como, al contrario, el extremo temor deviene desesperación.

ARTÍCULO LIX

La irresolución, la valentía, la audacia, la emulación, la cobardía y el espanto

Podemos así esperar y temer, aunque el acontecimiento que esperamos no dependa / de nosotros 376 en absoluto. Pero cuando se nos representa como dependiendo, puede haber dificultades en la elección de los medios o en la ejecución[5]. De la primera proviene la irresolución, que nos dispone a deliberar y pedir consejo. A la última se opone la valentía, o la audacia, de las que la emulación es una especie. Y la cobardía es contraria a la valentía, como el miedo o el espanto a la audacia[6].

---

[5] Según lo sostenido en la I-II, q. 23, a. 1 de la *Suma teológica*, para Santo Tomás de Aquino es esta dificultad (*ardui vel difficilis*) la que distingue las pasiones del apetito irascible y las del concupiscible: «Por lo tanto, para conocer qué pasiones residen en el irascible y cuáles en el concupiscible, es preciso examinar el objeto de ambas potencias. Ahora bien, se ha dicho, en I (q. 81, a. 2), que el objeto de la potencia concupiscible es el bien o el mal sensible tomado en absoluto, que es lo deleitable o lo doloroso. Pero, como es necesario que el alma experimente a veces dificultad o contrariedad en la adquisición de algunos de estos bienes o en apartarse de algunos de estos males, por cuanto ello supera en algún modo la dócil capacidad del animal, por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible. Luego, cualesquiera pasiones que se refieren en absoluto al bien o al mal, pertenecen al concupiscible, como el gozo, la tristeza, el amor, el odio y semejantes. En cambio, las que tienen por objeto el bien o el mal bajo la razón de arduo, en cuanto que se adquieren o evitan con alguna dificultad, pertenecen al irascible, como la audacia, el temor, la esperanza y similares.»

[6] Al explicar Descartes, en la Carta-dedicatoria de los *Principios*, cómo algunas virtudes surgen de un error, afirma que «a menudo la simplicidad es causa de la bondad, el miedo produce la devoción y la desesperación la valentía» (AT, IX-2.ª, 22).

ARTÍCULO LX

El remordimiento

Si uno se ha decidido a actuar antes de que la irresolución haya desaparecido, hace nacer el remordimiento de conciencia, que no está orientado hacia el futuro, como las pasiones precedentes, sino hacia el presente o el pasado.

ARTÍCULO LXI

El gozo y la tristeza

La consideración del bien presente provoca en nosotros el gozo[7], la del mal la tristeza, cuando es un bien o un mal que se nos representa como perteneciéndonos.

ARTÍCULO LXII

La burla, la envidia, la piedad

Pero, cuando se nos representa como pertenecien-
377 ciendo a otros hombres, podemos estimarlos / dignos o indignos de él. Y cuando los estimamos dignos de él, eso provoca en nosotros la pasión del gozo únicamente, ya que nos parece un bien que las cosas ocurran como deben. Sólo existe la diferencia de que el gozo que proviene del bien es serio; mientras que el que proviene del mal se acom-

[7] Contrario a la tristeza (*Tristesse*) no es la alegría (*Allegresse*), sino el gozo (*Joye*), un sentimiento de complacencia que puede ser puramente interior. Cf. artículo LXVII.

paña de risas y burlas. Pero, si los estimamos indignos de él, el bien provoca la envidia y el mal la piedad, que son dos especies de tristeza. Y observaremos que las mismas pasiones que se relacionan con los bienes o males presentes también pueden a menudo relacionarse con los que vendrán, dado que la opinión que se tiene de que llegarán los representa como presentes.

ARTÍCULO LXIII

La autosatisfacción y el arrepentimiento

Podemos también considerar la causa del bien o del mal, tanto presente como pasado. Y el bien que nosotros mismos hemos hecho nos causa una satisfacción interior, que es la pasión más suave de todas; mientras que el mal provoca el arrepentimiento, que es la más amarga.

ARTÍCULO LXIV

La estima y la gratitud

Mas el bien que otros han hecho es causa de que
378 les tengamos estima[8], aunque / no se nos haya hecho a nosotros; y, si se nos ha hecho a nosotros, a la estima unimos la gratitud.

[8] Estima (*Faveur*) tiene el sentido de consideración y aprecio hacia quien hace un «favor».

ARTÍCULO LXV

La indignación y la ira

Asimismo el mal hecho por otros, no afectándonos, hace solamente que sintamos indignación hacia ellos; y, cuando nos afecta, mueve también a la ira[9].

ARTÍCULO LXVI

La gloria y la vergüenza

Además, el bien que está o que ha estado en nosotros, al relacionarse con la opinión que los demás pueden tener de él, provoca en nosotros la gloria[10]; y el mal, la vergüenza.

[9] Ante el ruego de Chanut de no irritarse con él (cf. Baillet, *op. cit.*, II, 281 y AT, IV, 474), Descartes, en carta del 1.° de noviembre de 1646, le escribe, hablando de sus propias pasiones: «Es verdad que la ira es una de las que considero necesario guardarse, en cuanto tiene por objeto una ofensa recibida; y para esto debemos tratar de elevar tanto nuestro espíritu que las ofensas que los demás puedan hacernos no lleguen nunca hasta nosotros. Pero creo que en lugar de ira es justo sentir indignación, y confieso que la siento a veces contra la ignorancia de los que quieren ser tenidos por doctos, cuando la veo unida a la malicia» (AT, IV, 538). Ya en sus primeros escritos, recogidos en las *Cogitationes privatae*, Descartes, a diferencia de lo sostenido por Sto. Tomás en el a. 4 de la q. 23 de la I-II de la *Summa Theol.*, había distinguido entre soportar el mal acaecido, ante lo que reaccionamos entristeciéndonos, y conocer la causa de ese mal, que provoca la ira: «Si se dice que han ocurrido muchos y grandes infortunios, nos entristecemos; si se agrega que alguien malvado fue la causa, nos irritamos» (AT, X, 217).

[10] Al leer en una carta de Isabel, del 25 de abril de 1646, que sólo la impasibilidad puede impedir apreciar la novedad y valía de lo ofrecido por Descartes en su estudio sobre las pasiones (cf. AT, IV, 404), responde el autor: «Reconozco por experiencia que he tenido

ARTÍCULO LXVII

El hastío, el pesar y la alegría

Y a veces la duración del bien causa el aburrimiento, o el hastío; mientras que la del mal disminuye la tristeza. En fin, del bien pasado proviene el pesar, que es una especie de tristeza; y del mal pasado proviene la alegría, que es una especie de gozo[11].

379 ARTÍCULO LXVIII

Por qué esta enumeración de las pasiones es diferente de la comúnmente admitida

He aquí el orden que me parece mejor para enumerar las pasiones. En lo cual bien sé que difiero de la opinión de quienes ya han escrito sobre esto. Mas no sin razón. Pues ellos extraen su enumeración de distinguir en la parte sensitiva del alma dos apetitos, a los que llaman concupiscible e irascible[12]. Y puesto que yo no advierto en el alma nin-

razón en poner la gloria en el número de las pasiones; pues no puedo impedir conmoverme viendo el juicio favorable que hace vuestra Alteza del pequeño tratado que he escrito al respecto. Y no me sorprende en absoluto que encuentre defectos en él, porque no he dudado que los habría en gran número, al tratarse de una materia que no he estudiado hasta ahora, y de la que no he hecho más que el primer esbozo, sin añadirle los colores y adornos que se necesitarían para hacerla aparecer ante miradas menos clarividentes que las de vuestra Alteza» (AT, IV, 407; cf. art. CCIV).

[11] Una clase de gozo (*Joye*) que tiene como contrario el pesar (*Regret*) es la alegría (*Allegresse*), un sentimiento grato y vivo que se manifiesta con signos exteriores. Cf. artículo LXI.

[12] Santo Tomás de Aquino establece, en la I-II, q. 23, a. 4 de la

guna distinción de partes, como he dicho antes[13], creo que eso no significa otra cosa sino que tiene dos facultades, una la de desear, otra la de enfadarse; y como tiene de la misma manera las facultades de admirar, amar, esperar, temer, y así de recibir a cada una de las otras pasiones, o de hacer las acciones a las que esas pasiones la impulsan, no veo por qué han querido relacionarlas todas con la concupiscencia o con la ira. Además de que su enumeración no comprende todas las pasiones fundamentales, como yo creo que hace ésta. Hablo solamente de las fundamentales, porque aún se podrían distinguir muchas otras secundarias, cuyo número es indefinido.

380 ARTÍCULO LXIX

Sólo hay seis pasiones primitivas

Mas el número de las que son simples y primitivas no es muy grande. Porque, revisando todas las que he enumerado[14], se puede observar fácilmente

Suma teológica, la siguiente agrupación de las pasiones: «Así, pues, es evidente que en el concupiscible hay tres grupos de pasiones, a saber: amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza. Similarmente hay tres en el irascible, que son: esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna pasión. Son, por tanto, once pasiones completamente diferentes en especie: seis en el concupiscible y cinco en el irascible, bajo las cuales se comprenden todas las pasiones del alma.»

[13] Cf. artículo XLVII.

[14] Mediante la aplicación del cuarto de los preceptos del método, enunciado en la II parte del *Discurso*, «hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales, que estuviese seguro de no omitir nada» (AT, VI, 19), anticipado en la VII de las *Reglas*

que sólo seis son tales, a saber, la admiración, el amor, el odio, el deseo, el gozo y la tristeza; y que las demás están compuestas de algunas de estas seis, o bien son especies suyas. Por eso, a fin de que su multitud no confunda a los lectores, trataré aquí separadamente de las seis primitivas; y después haré ver de qué manera las demás se originan a partir de ellas.

ARTÍCULO LXX

De la admiración. Su definición y su causa

La admiración es una sorpresa súbita del alma, que hace que se dirija a considerar con atención los objetos que le parecen infrecuentes y extraordinarios. Así es causada, primeramente, por la impresión que se tiene en el cerebro, que representa el objeto como inusitado y, por consiguiente, digno de mucha consideración; a continuación, por el movimiento de los espíritus, inducidos por esta impresión a dirigirse con gran fuerza hacia el lugar
381 del cerebro donde ella está para fortalecerla / y

para la dirección del ingenio, donde se lee que «es, pues, esta enumeración o inducción una investigación tan diligente y cuidadosa de todo aquello que se refiere a una cuestión propuesta, que concluimos de ella con certeza y evidentemente que nada se ha omitido por descuido» (AT, X, 388), se evita tanto una esquematización artificial cuando una cómoda reducción infundada, a la que Descartes se opone, como se desprende de lo manifestado a Regius, en carta del 24 de mayo de 1640, aconsejándole que «sería preferible que no dijeras que *el sentimiento es sólo doble, la alegría y la tristeza*, ya que somos afectados de modo muy distinto por la *ira* que por el *miedo*, aunque en ambos casos haya *tristeza*, y así en lo demás» (AT, III, 66).

conservarla: como también ella les induce a pasar de ahí a los músculos, que sirven para retener los órganos de los sentidos en la misma situación en que están, con el fin de que la mantengan aún, si la han formado.

ARTÍCULO LXXI

No sucede ningún cambio en el corazón ni en la sangre en esta pasión

Esta pasión tiene de particular que no se advierte que le acompañe ningún cambio en el corazón y en la sangre, como en las otras pasiones. La razón es que, no teniendo el bien ni el mal por objeto, sino sólo el conocimiento de la cosa que se admira, no tiene relación con el corazón y la sangre, de los cuales depende todo el bienestar del cuerpo, sino únicamente con el cerebro, donde están los órganos de los sentidos que sirven para este conocimiento.

ARTÍCULO LXXII

En qué consiste la fuerza de la admiración

Lo cual no impide que tenga mucha fuerza a causa de la sorpresa, es decir, del advenimiento súbito e inopinado de la impresión que cambia el movimiento de los espíritus; sorpresa que le es propia
382 y particular a esta pasión: de suerte que, cuando / se encuentra en otras, como suele encontrarse en casi todas y aumentarlas, es que la admiración está unida a ellas. Y su fuerza depende de dos cosas, a saber, de la novedad y de que el movimiento que

causa tiene desde el principio toda su fuerza. Pues es cierto que un movimiento tal tiene más efecto que los que, siendo débiles al principio y creciendo poco a poco, pueden desviarse fácilmente. Es cierto también que los objetos nuevos de los sentidos tocan al cerebro en ciertas partes en las que no suele tocarse, y, como estas partes son más blandas o menos firmes que las que una agitación frecuente ha endurecido, se aumenta el efecto de los movimientos que provocan en ellas. Lo cual no parecerá increíble, si se considera que una razón semejante hace que, al estar acostumbradas las plantas de los pies a un contacto bastante penoso por el peso del cuerpo que soportan, lo notamos muy poco cuando caminamos; mientras que otro mucho menor y más suave, que les hace cosquillas, nos es casi insoportable, porque no nos es habitual.

ARTÍCULO LXXIII

Lo que es el asombro

Y esa sorpresa tiene tanto poder para hacer que los espíritus que están en las cavidades del cerebro se encaminen hacia el lugar donde está la impre-
383 sión del / objeto que admiramos, que a veces los impulsa a todos hacia él, y hace que estén tan ocupados en conservar esa impresión que ninguno pasa de ahí a los músculos, ni abandona siquiera las primeras huellas que ha seguido en el cerebro: lo cual hace que todo el cuerpo permanezca inmóvil como una estatua y que no podamos entrever del objeto más que el primer aspecto que presenta, ni, por consiguiente, adquiramos un conocimiento más específico de él. Es a esto a lo que se llama co-

múnmente asombrarse; y el asombro es un exceso de admiración, que es siempre y forzosamente malo[15].

ARTÍCULO LXXIV

Para qué sirven todas las pasiones y en qué perjudican

Ahora bien, es fácil entender, por lo que se ha dicho antes[16], que la utilidad de todas las pasiones consiste únicamente en que fortalecen y hacen durar en el alma pensamientos, que ella hace bien en conservar, y que sin eso podrían borrársele con facilidad. Asimismo todo el mal que pueden causar

[15] Se inscribe e inspira esta afirmación en la célebre teoría aristotélica de la *mesótes*, del término medio: «Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio» (*Ética nicomaquea*, II, 6, 1106b35-1107a5). Teoría de la mesura, recomendada por el *métron áriston* de Cleóbulo [DK 10, 3 (I 63, 2)], cuyo sentido encontramos apuntado ya en Homero, quien pone en boca de Menelao las palabras siguientes: «me es odioso tanto quien, recibiendo a un huésped, lo ama en exceso, como quien lo aborrece en extremo; más vale usar de moderación en todo» (*Odisea*, XV, 69-71). Doctrina sobre la virtud para la que Horacio (65-8 a.C.) utiliza, en *Odas*, II, 10, la expresión *aurea mediocritas* («El que elige la dorada medianía, carece, protegido, de la sordidez de una casa vieja; carece, sobrio, de un palacio envidiado»), y que permite a Descartes autorizar la traducción de «*intermediae virtutes*» por «*les vertus qui consistent en la mediocrité*» (AT, VIII-1.ª, 2, y IX-2.ª, 21). Cf. notas 1, 4 y 69 de la I Parte.

[16] Cf. artículos XL y LII.

consiste en que fortalecen y conservan esos pensamientos más de lo necesario; o bien en que fortalecen y conservan otros en los que no conviene detenerse.

384

ARTÍCULO LXXV

Para qué sirve particularmente la admiración

Se puede decir de la admiración en particular que es útil porque hace que aprendamos y retengamos en nuestra memoria las cosas que hemos ignorado anteriormente. Pues no admiramos más que lo que nos parece raro y extraordinario: y sólo nos lo puede parecer porque lo hemos ignorado, o incluso también porque es diferente de las cosas que hemos sabido; ya que es esta diferencia la que hace que se le llame extraordinario. Ahora bien, aunque algo que nos era desconocido se nos presente de nuevo ante nuestro entendimiento o nuestros sentidos, no por ello la retenemos en nuestra memoria, salvo si la idea que tenemos es reforzada en el cerebro por alguna pasión, o bien asimismo por la aplicación de nuestro entendimiento, determinado a una atención y reflexión particular por la voluntad[17]. Y las otras pasiones pueden servir para hacer

[17] Como escribe Descartes a Arnauld, en carta del 29 de julio de 1648, dado que, «para acordarnos de alguna cosa no es suficiente que esa cosa se haya presentado antes a nuestra mente y deje alguna huella en el cerebro con cuya ocasión ella misma se presenta de nuevo a nuestro pensamiento, sino que se requiere, además, que reconozcamos, cuando se presenta por segunda vez, que esto sucede porque antes ha sido percibida por nosotros», «es manifiesto que no es suficiente para la memoria cualesquiera huellas que hubieran sido dejadas en el cerebro por pensamientos precedentes, sino por lo

que se adviertan las cosas que parecen buenas o malas; pero no tenemos más que la admiración para las que parecen solamente inusitadas. También vemos que quienes no tienen una inclinación natural hacia esta pasión son habitualmente muy ignorantes.

385 ARTÍCULO LXXVI

En lo que puede perjudicar; y cómo se puede suplir su falta y corregir su exceso

Pero sucede que admiramos demasiado[18] y nos asombramos viendo cosas que son poco o nada dignas de consideración muchas más veces de las que admiramos demasiado poco. Y eso puede impedir o pervertir completamente el uso de la razón.

menos aquellas que son tales que la mente reconozca que no siempre estuvieron en nosotros, sino que en algún momento han llegado por vez primera. Pero, para que la mente pueda reconocer esto, pienso que, cuando se imprimían por primera vez, debió utilizar una intelección pura, esto es, para advertir que la cosa que entonces se le presentaba era nueva o que antes no se le había presentado; pues no puede haber ninguna huella corpórea de esta novedad» (AT, V, 219-220).

[18] Lejos de compartir el tópico expresado por Platón de que «las cosas bellas son difíciles» (*República*, IV, 435c; cf. VI, 497d, y *Sofista*, 259c), aplicado por Aristóteles al caso concreto del lugar, «algo importante y difícil de comprender» (*Física*, IV, 212a7-8), Descartes se opone abiertamente en la IX de las *Reglas* al denunciar que «es un defecto común a los mortales el ver las cosas difíciles como las más bellas; y la mayor parte cree no saber nada cuando encuentran la causa de alguna cosa muy clara y simple, mientras que admiran ciertos razonamientos sublimes y profundos de los filósofos, aunque, como casi siempre, se apoyen en fundamentos que nunca han sido examinados suficientemente por nadie, insensatos en verdad que prefieren las tinieblas a la luz» (AT, X, 401; cf. Reg. II, AT, X, 361, y *Discurso*, VI, AT, VI, 70-71).

Por tanto, aunque sea bueno haber nacido con cierta inclinación hacia esta pasión, porque eso nos predispone a la adquisición de las ciencias[19], debemos sin embargo tratar después de librarnos de ella lo más posible. Porque es fácil suplir su carencia mediante una reflexión y atención particular, a la que la voluntad puede obligar siempre a nuestro entendimiento, cuando juzgamos que la cosa que se presenta vale la pena; pero no hay más remedio para impedirse admirar con exceso que el de adquirir el conocimiento de muchas cosas y ejercitarse en la consideración de todas aquellas que pueden parecer más infrecuentes y extrañas.

ARTÍCULO LXXVII

No son ni los más estúpidos, ni los más hábiles quienes son más propensos a la admiración

Por lo demás, aunque sólo los embrutecidos y
386 los estúpidos no son propensos por su / natural a la admiración, eso no quiere decir que los de más ingenio sean siempre los más proclives a ella; sino que son principalmente aquellos que, aunque po-

[19] La admiración como origen del filosofar y el saber es una tesis tradicional expuesta por Platón en el *Teeteto*, cuando hace que Sócrates se dirija a su interlocutor diciéndole que «muy propio del filósofo es este sentimiento del admirarse, pues la filosofía no tiene otro origen que éste» (155d) y por Aristóteles en el libro I de la *Metafísica*, al afirmar que «por la admiración han comenzado a filosofar los hombres, ahora como antes; al principio, admirados ante las cosas más comunes de los fenómenos extraños; luego, avanzando poco a poco y cuestionándose asuntos de mayor alcance, como los cambios de la luna, los del sol y las estrellas, y la generación del universo» (982b12-17).

sean un sentido común[20] bastante bueno, no tienen sin embargo gran opinión de su suficiencia.

ARTÍCULO LXXVIII

Su exceso puede convertirse en hábito, cuando deja de corregirse

Y aunque esta pasión parezca disminuir por el uso, porque cuanto más encontramos cosas infrecuentes que admiramos tanto más nos acostumbramos a dejar de admirarlas y a pensar que todas las que se pueden presentar después son vulgares; sin embargo, cuando es excesiva y hace que fijemos la atención sólo sobre la primera imagen de los objetos que se han presentado, sin adquirir otro conocimiento de él, deja tras de sí un hábito que predispone al alma a detenerse de la misma manera sobre

[20] La expresión «sentido común» (*sens commun*) no se utiliza aquí, como entre los pensadores escolásticos, con el significado técnico de «sensorio común» (cf. *Suma teológica*, I, q. 78, a. 4), ni con el que el propio Descartes le atribuye, por ejemplo, en la XII de las *Reglas*, donde escribe que, «cuando el sentido externo es movido por el objeto, la figura que recibe es trasladada a otra cierta parte del cuerpo, que se llama sentido común, en el mismo instante y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro» y «desempeña también el papel de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo» (AT, X, 413-414; cf. *Notae in programma*; AT, VIII-2.ª, 356-357; y notas 15, 23, 35, 36, 48, 50, 54 de la I Parte), sino con el de *bon sens*, buen sentido, sano juicio, razón, al que se alude tanto en el comienzo del *Discurso* como en algunos párrafos de *La investigación de la verdad por la luz natural* (cf. AT, X, 518 y 527), y que es sinónimo de «capacidad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso» (AT, VI, 2), de «razonamiento natural» (AT, III, 499) o de «juicio recto» (AT, IV, 697), según manifiesta a Regius, en enero de 1642, y a Boswell, en 1646.

los demás objetos que se presentan, con tal que le parezcan algo nuevos. Y esto es lo que hace durar la enfermedad de aquellos que son ciegamente curiosos, es decir, que buscan las rarezas solamente para admirarlas y no para conocerlas: pues se vuelven poco a poco tan admirativos que cosas de nula importancia no son menos capaces de detenerles que aquellas cuya investigación es más útil[21].

387 ARTÍCULO LXXIX

Las definiciones del amor y del odio

El amor es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes[22]. Y el odio es una emoción causada por los es-

[21] En el comentario de la Regla I había reconocido Descartes resultarle «asombroso que muchos investiguen con toda diligencia las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y los objetos de estudios semejantes, y, en cambio, que casi nadie se preocupe del buen sentido o de esa sabiduría universal, cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben apreciarse no tanto por sí mismas cuanto porque contribuyen en algo a ella». Motivo por el que llegará a criticar incluso la persecución de fines «honestos y dignos de alabanza, ya que a menudo nos engañan más sutilmente: como cuando buscamos las ciencias útiles para las comodidades de la vida o para ese placer que se encuentra en la contemplación de la verdad, que es casi la única felicidad pura y no turbada por dolor alguno en esta vida. Pues, ciertamente, podemos esperar estos legítimos frutos de la ciencias; pero, si pensamos en ellos mientras se estudia, con frecuencia hacen que omitamos muchas cosas que son necesarias para el conocimiento de otras, porque parecen, o poco útiles a primera vista, o poco curiosas» (AT, X, 360 y 361).

[22] También para Aristóteles es «amor el desear para alguien las cosas que se creen buenas, por él y no por uno mismo, y sentirse ade-

píritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como perjudiciales. Digo que estas emociones son causadas por los espíritus con el fin de distinguir el amor y el odio, que son pasiones y dependen del cuerpo, tanto de los juicios que llevan también al alma a unirse a voluntad con las cosas que estima buenas y a separarse de las que estima malas, como de las emociones que estos juicios solos provocan en el alma[23].

ARTÍCULO LXXX

Lo que es unirse o separarse a voluntad

Por lo demás, con la expresión «a voluntad» no pretendo aquí hablar del deseo, que es una pasión aparte y se refiere al porvenir, sino del consentimiento por el cual nos consideramos desde el presente como unidos con lo que amamos; de suerte que se imagina un todo, del cual uno piensa ser sólo una parte y la cosa amada otra[24]. Como, al contrario, en el odio uno solo se considera como un todo, enteramente separado de la cosa por la cual se tiene aversión.

más inclinado a realizarlas según las propias posibilidades» (*Retórica*, II, 4, 1380b35-37; cf. *Gran Moral*, II, 11, 1210b6-8). Definición que aparece asimismo en la *Suma teológica*, I-II, q. 26, a. 4: Santo Tomás recuerda que para Aristóteles «amar es querer el bien de alguien», un amor que él denomina «de amistad [...], porque un amigo, en el sentido propio de la palabra, es aquél a quien deseamos el bien» (cf. q. 28, a. 1, y *Ética nicomaquea*, IX, 4, 1166a2-5).

[23] Cf. artículo CXLVII.

[24] Esta idea es desarrollada por Descartes en dos misivas: en la primera, dirigida a Isabel el 15 de septiembre de 1645, afirma que «siempre han de preferirse los intereses del todo de que se forma

388

ARTÍCULO LXXXI

De la distinción que se acostumbra hacer entre el amor de concupiscencia y de benevolencia

Ahora bien, se distinguen comúnmente dos clases de amor, una de las cuales se llama amor de benevolencia, es decir, que incita a querer el bien para lo que se ama; la otra se llama amor de concupiscencia, es decir, que hace desear la cosa que se ama[25]. Pero me parece que esta distinción contem-

parte a las de la persona en particular» (AT, IV, 293); en la otra, del 1.º de febrero de 1647, manifiesta a Chanut que «la naturaleza del amor es hacer que uno se considere con el objeto amado como un todo del que no es sino una parte, y que se transfieran los cuidados que se acostumbran a tener para con uno mismo a la conservación de ese todo, de tal modo que no se retenga para uno en particular más que una parte tan grande o tan pequeña según uno se crea ser una parte grande o pequeña del todo al que se ha dado su afecto» (AT, IV, 611-612). Cf. Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 1, 3, 9; IV, 4, 33; VII, 13, 55; y Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, V, 47, 1; VII, 66, 36-7; XV, 95, 33, 52-53.

[25] Esta distinción, reafirmada por Descartes, en carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, al manifestarle que «muchas otras pasiones, como el gozo, la tristeza, el deseo, el temor, la esperanza, etc., mezclándose diversamente con el amor, impiden que se reconozca en qué consiste propiamente. Lo que se advierte principalmente respecto al deseo; pues se toma por amor tan a menudo que por ello se han distinguido dos clases de amor: una, que se llama amor de benevolencia, en la que no aparece tanto el deseo, y la otra, que se llama amor de concupiscencia, que no es sino un deseo muy violento, fundado en un amor que las más de las veces es débil» (AT, IV, 606), se encuentra en Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 26, a. 4 y q. 28, aa. 1 y 6, y en San Francisco de Sales, quien, en el Capítulo 13 del libro I de su *Traité*, escribe: «El amor se divide en dos especies: amor de benevolencia y amor de concupiscencia. Por el de concupiscencia amamos una cosa según el provecho que nos reporta; por el de benevolencia la amamos en sí misma» (trad. cit., pp. 101-102).

pla sólo los efectos del amor y no su esencia. Pues tan pronto como nos hemos unido a voluntad a algún objeto, de la naturaleza que sea, tenemos por él benevolencia, es decir, unimos también a él a voluntad las cosas que creemos que le convienen; lo cual es uno de los principales efectos del amor. Y si se juzga que es un bien poseerlo o estar asociado con él de manera distinta que a voluntad, se lo desea; lo que es también uno de los efectos más habituales del amor.

ARTÍCULO LXXXII

Cómo pasiones muy diferentes coinciden en que participan del amor

Tampoco es necesario distinguir tantas especies de amor como diversos objetos puedan amarse. Porque, por ejemplo, aunque las pasiones que un ambicioso tiene por la gloria, un avaricioso por el
389 di/nero, un borracho por el vino, un hombre brutal por una mujer a la que quiere violar, un hombre de honor por su amigo o por su querida y un buen padre por sus hijos sean muy diferentes entre ellas, sin embargo, son semejantes en cuanto que participan del amor. Pero las cuatro primeras sólo tienen amor por la posesión de los objetos a los que se refiere su pasión y no lo tienen por los objetos mismos, por los cuales sólo tienen deseo, mezclado con otras pasiones particulares. En cambio el amor que un buen padre siente por sus hijos es tan puro que no desea tener nada de ellos y no quiere poseerlos de otro modo que como lo hace, ni estar unido a ellos más estrechamente de lo que ya está; sino que, considerándolos semejantes a él mismo, busca el bien de

ellos como el suyo propio, o incluso con más cuidado, porque, representándose que él y ellos son un todo, del que él no es la mejor parte, prefiere a menudo los intereses de ellos a los suyos y no teme perderse para salvarlos. El afecto que las gentes de honor tienen por sus amigos es de esta naturaleza, aunque raramente es tan perfecto, y el que tienen por su querida participa de ella en gran medida, pero participa también un poco de la otra[26].

ARTÍCULO LXXXIII

De la diferencia que existe entre el simple afecto, la amistad y la devoción

390 Se puede, me parece, con mejor razón dis/tinguir el amor por la estima que se tiene de lo que se ama en comparación consigo mismo. Pues, cuando se estima el objeto del amor menos que a uno mismo, sólo se tiene por él un simple afecto; cuando se le estima igual que a uno mismo, eso se llama amistad; y, cuando se le estima más, la pasión que se tiene puede llamarse devoción[27]. Así se puede

[26] Los ejemplos aquí aportados por Descartes confirman la oportunidad y conveniencia de la distinción apuntada en el artículo precedente, sin que las excepciones la invaliden: los cuatro primeros representan el amor de concupiscencia, el de un padre por sus hijos es de benevolencia y el que se tiene hacia una amante es un caso intermedio, que participa de ambos. En el artículo XC se prefiere denominar «amor» más que «pasión de amor» a este «deseo» de los amantes.

[27] En el Capítulo 13 del libro I del *Tratado del amor de Dios*, su autor, tras establecer la distinción entre amor de simple benevolencia, «cuando el amor de benevolencia se practica sin correspondencia por

tener afecto por una flor, un pájaro, un caballo; pero, a menos que se tenga el espíritu muy trastornado, no se puede tener amistad más que por los hombres. Y son objeto de esta pasión de tal modo que no hay hombre tan imperfecto que no se pueda tener con él una amistad muy perfecta, cuando se

parte de la persona amada», y amor de amistad, «cuando se da mutua correspondencia», habla de grados superiores en la amistad: «Si la estima y preferencia que nosotros hacemos del amigo es tan grande que no tiene comparación con ninguna, la amistad se llama predilección eminente. Pero, si la eminencia de esta amistad supera a cuanto se pueda decir y pensar, entonces se llamará predilección incomparable, soberana, supereminente, y se confundirá con la caridad que es debida sólo a Dios» (Trad. cit., p. 102). También Descartes da a conocer a Chanut, en carta del 1.º de febrero de 1647, una gradación amorosa, con alguna modificación respecto a lo sostenido en este artículo, al escribirle que, «si se ha unido uno voluntariamente a un objeto que se estima menor que uno mismo, por ejemplo, si amamos una flor, un pájaro, un edificio o algo semejante, la más alta perfección a que este amor puede llegar, según su verdadero uso, no puede hacer que expongamos nuestra vida a ningún riesgo para la conservación de esas cosas, porque no son las partes más nobles del todo que componen con nosotros, como nuestras uñas y nuestros cabellos son de nuestro cuerpo; y sería una extravagancia arriesgar todo nuestro cuerpo para la conservación de los cabellos. Pero, cuando dos hombres se aman, la caridad quiere que cada uno de ellos estime a su amigo más que a sí mismo; por lo cual su amistad no es perfecta, si no están dispuestos a decir, el uno en favor del otro: *Yo hice esto, aquí estoy, vuelve tu espada contra mí, etc.* [Virgilio, *Eneida*, IX, 427]. Del mismo modo, cuando un particular se une voluntariamente a su príncipe o a su país, si su amor es perfecto, no debe considerarse más que una muy pequeña parte del todo que compone con ellos, y así no temer el ir a una muerte segura por su servicio más de lo que se teme extraer un poco de sangre de su brazo para hacer que el resto del cuerpo se sienta mejor. Y todos los días se ven ejemplos de este amor, incluso en personas de condición humilde, que dan su vida de buen grado por el bien de su país o en defensa de un grande a quien quieren. Por lo cual es evidente que nuestro amor hacia Dios debe ser sin comparación el mayor y más perfecto de todos» (AT, IV, 612-613).

piensa que se es amado por él y se tiene el alma verdaderamente noble y generosa, según lo que explicaré después, en los artículos 154 y 156. En cuanto a la devoción, su principal objeto es sin duda la soberana divinidad, de la que no se podría dejar de ser devoto cuando se la conoce como es debido; pero también uno puede tener devoción por su príncipe, su país, su ciudad, e incluso por un hombre particular, cuando se le estima mucho más que a uno mismo. Ahora bien, la diferencia que existe entre estas tres clases de amor aparece principalmente por sus efectos: pues, mientras nos consideremos en todo ligados y unidos a la cosa amada, estaremos siempre dispuestos a abandonar la menor parte del todo que componemos con ella para conservar la otra. Lo cual hace que, en el simple afecto, uno se prefiera siempre a lo que ama y que, al contrario, en la devoción, se prefiera la cosa amada por encima de uno mismo de tal modo que no se tema morir para conservarla. De lo cual se
391 han visto a menudo / ejemplos en aquellos que se han expuesto a una muerte segura por la defensa de su príncipe o de su ciudad, e incluso también a veces de determinadas personas por las que sentían devoción.

ARTÍCULO LXXXIV

No hay tantas clases de odio como de amor

Por lo demás, aunque el odio se oponga directamente al amor, no se divide sin embargo en tantas clases, porque no se advierte tanto la diferencia que existe entre los males de los que nos separa-

mos a voluntad como la que existe entre los bienes a los que nos unimos.

ARTÍCULO LXXXV

Del agrado y del horror

Y sólo encuentro una distinción notable que sea semejante en uno y otro. Consiste en que los objetos, tanto del amor como del odio, pueden representarse en el alma mediante los sentidos exteriores, o bien los interiores y por la razón misma. Pues llamamos habitualmente bien o mal lo que los sentidos o la razón nos hacen juzgar conveniente o contrario a nuestra naturaleza; mas llamamos bello o feo lo que nos representan nuestros sentidos exteriores, principalmente el de la vista, único al que
392 estimamos más que / al resto[28]. De donde nacen dos especies de amor, a saber, el que se tiene por

[28] En el artículo 195 de la IV parte de los *Principios*, dice Descartes que «el más sutil de todos los sentidos es el de la vista» (AT, IX-2.ª, 314); en carta del 18 de marzo de 1630, escribe Descartes al P. Mersenne: «En cuanto a vuestra pregunta acerca de si se puede establecer la razón de lo *bello*, es exactamente la misma que me hacía antes de por qué un sonido es más agradable que otro, excepto que la palabra *bello* parece referirse más particularmente al sentido de la vista» (AT, I, 132-133); y al comienzo de la *Dióptrica*, sostiene Descartes: «Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos, entre los que, siendo el de la vista el más universal y noble, no hay duda de que las invenciones que sirven para aumentar su poder han de ser las más útiles» (AT, VI, 81). Líneas que evocan el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: «Todos los hombres, por naturaleza, desean saber. Así lo indica el apego que tenemos a los sentidos; pues, aun prescindiendo de su utilidad, los amamos por sí mismos, y por encima de los demás, el de la vista. Porque, no sólo

las cosas buenas y el que se tiene por las bellas, al cual se puede dar el nombre de agrado, para no confundirlo con el otro, ni tampoco con el deseo, al que se atribuye con frecuencia el nombre de amor. Y de ahí nacen de la misma manera dos especies de odio, una de las cuales se refiere a las cosas malas, la otra a las que son feas; y esta última puede llamarse horror, o aversión, a fin de distinguirla. Pero lo que hay aquí más notable es que estas pasiones de agrado y de horror suelen ser más violentas que las otras especies de amor o de odio, porque lo que llega al alma por los sentidos le afecta con más fuerza que lo que le es representado por la razón; y, sin embargo, tienen habitualmente menos verdad: de suerte que, de todas las pasiones, son éstas las que engañan más y de las que uno debe guardarse con mayor cuidado.

ARTÍCULO LXXXVI

La definición del deseo

La pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir las cosas que se representa como convenientes. Así, no se desea solamente la presencia del bien ausente, sino también la conservación del presente; y además la ausencia del mal,

para hacer algo, sino también despreocupados del obrar, preferimos la vista, por así decirlo, a todos los otros. Y la causa es que éste, entre los sentidos, es el que nos hace conocer más y revela muchas diferencias» (980a21-27). También Platón habló de que «el artesano de los sentidos puso mucho más empeño en la facultad de ver y de ser visto» que en las otras (*República*, VI, 507c).

tanto de aquél que ya se tiene como de aquél que se cree poder recibir en el futuro.

393 ARTÍCULO LXXXVII

Es una pasión que no tiene contraria

Sé bien que comúnmente en la Escuela oponen la pasión que tiende a la búsqueda del bien, la única que llaman deseo, a la que tiende a la huida del mal, que llaman aversión[29]. Pero, ya que no hay ningún bien cuya privación no sea un mal, ni ningún mal, considerado como algo positivo, cuya privación no sea un bien; y ya que, buscando, por ejemplo, las riquezas, se huye necesariamente de la pobreza, huyendo de las enfermedades se busca la salud, y lo mismo con lo demás: me parece que siempre es un mismo movimiento el que lleva a la búsqueda del bien y simultáneamente a la huida del mal que le es contrario. Advierto en él solamente la diferencia de que el deseo que tenemos cuando tendemos hacia algún bien se acompaña de amor, y además de esperanza y de gozo; mientras que el mismo deseo, cuando tendemos a alejarnos del mal contrario a este bien, se acompaña de odio, temor y tristeza, lo cual hace que se le juzgue contrario a uno mismo. Pero si queremos examinarlo, cuando se refiere simultáneamente a algún bien para buscarlo y al mal opuesto para evitarlo, se

[29] En efecto, en la *Suma teológica*, I-II, q. 23, a. 4, sostiene Santo Tomás que, «si el bien no es aún poseído, le da [al apetito] el impulso para alcanzar el bien que se ama, y esto pertenece a la pasión del "deseo" o "concupiscencia"; y como opuesto, por parte del mal, está la "aversión" o "abominación"».

puede ver muy claramente que una única pasión es la que hace al uno y al otro.

394 ARTÍCULO LXXXVIII

Cuáles son sus diversas clases

Habría mayor razón para dividir el deseo en tan diversas especies como objetos diversos se buscan. Porque, por ejemplo, la curiosidad, que no es otra cosa que un deseo de conocer, difiere mucho del deseo de gloria, y éste del deseo de venganza, y lo mismo los demás. Pero basta ahora con saber que hay tantas especies como en el amor o el odio, y que las más importantes y fuertes son las que nacen del agrado y del horror.

ARTÍCULO LXXXIX

Cuál es el deseo que nace del horror

Ahora bien, aunque un mismo deseo sea el que tiende a la búsqueda de un bien y a la huida del mal que le es contrario, como se ha dicho, el deseo que nace del agrado no deja de ser muy diferente del que nace del horror. Pues este agrado y este horror, que verdaderamente son contrarios, no son el bien y el mal, que sirven de objetos a esos deseos, sino sólo dos emociones del alma que la predisponen a buscar dos cosas muy diferentes. A saber: el horror está instituido por la naturaleza para representar al alma una muerte súbita e inopinada; de suerte que, aunque a veces sólo sea el contacto de un gusano o
395 el ruido de una hoja / temblorosa o su sombra lo que causa horror, se siente al pronto tanta emoción

como si un peligro de muerte muy evidente se ofreciera a los sentidos. Lo cual hace nacer súbitamente la agitación que lleva al alma a emplear todas sus fuerzas para evitar un mal tan presente. Y a esta especie de deseo es a lo que se llama habitualmente la huida o la aversión.

ARTÍCULO XC

Cuál es el que nace del agrado

Por el contrario, el agrado está instituido particularmente por la naturaleza para representar el goce de lo que agrada como el mayor de todos los bienes que pertenecen al hombre, lo cual hace que se desee muy ardientemente este goce. Es verdad que hay diversas clases de agrados y que los deseos que nacen de ellos no son todos igualmente poderosos. Pues, por ejemplo, la belleza de las flores nos incita solamente a mirarlas y la de los frutos a comerlos. Pero el principal es el que proviene de las perfecciones que imaginamos en una persona que creemos que puede volverse como uno mismo; porque con la diferencia del sexo, que la naturaleza ha puesto en los hombres, así como en los animales sin razón, ha puesto también ciertas impresiones en el cerebro que hacen que a cierta edad y en cierto momento uno se considere como defectuoso y como si sólo fuese la mitad de un todo del que una persona del otro sexo debe ser la otra mitad[30]; de

[30] Las últimas líneas evocan el mito contado por Aristófanes en el *Banquete* de Platón, según el cual «nuestra primitiva naturaleza no era como la de ahora, sino diferente. En primer lugar, eran tres los géneros de los hombres, no dos, como ahora, masculino y femenino,

396 suerte que la adquisición de esta / mitad es representada confusamente por la naturaleza como el mayor de todos los bienes imaginables. Y, aunque se vean muchas personas de ese otro sexo, no por ello se quieren muchas al mismo tiempo, puesto que la naturaleza no hace imaginar que se necesite más de una mitad. Pero, cuando se observa en una algo que agrada más de lo que se observa al mismo tiempo en las otras, esto incita al alma a sentir por aquélla sola toda la inclinación que la naturaleza le da para buscar el bien, que le representa como el más grande que se pueda poseer. Y esa inclinación o ese deseo que nace así del agrado se denomina amor más habitualmente que la pasión de amor que antes he descrito. También tiene efectos más extraños y es el que sirve de tema principal a los artífices de novelas y a los poetas[31].

sino que había asimismo un tercero, que participaba de estos dos [...]. Mas, una vez que fue separada la naturaleza humana en dos, añorando cada parte su propia mitad, se reunía con ella» (189d-e y 191a).

[31] Aunque Descartes habla, en la I parte del *Discurso*, de que «la poesía encierra delicadezas y dulzuras muy arrebatadoras» y de «las extravagancias de los héroes de nuestras novelas» (AT, VI, 5-6 y 7), Huygens, en una carta del 8 de septiembre de 1637, dice habérsele «advertido de que no os proponga nada más difícil que una página de Amadís de Gaula, que se me ha dicho soléis hojear» (AT, I, 397). Y, en la carta a Chanut del 1 de febrero de 1647, advierte Descartes que «el amor, por desordenado que sea, da placer y, aunque los poetas se lamenten de él a menudo en sus versos, creo, sin embargo, que los hombres se abstendrían naturalmente de amar, si no encontrasen en ello más dulzura que amargura»; que «los Hércules, los Rolandos y generalmente los que tienen más coraje, aman más ardientemente que los demás»; y recuerda «una ocurrencia de Theophile, que puede ponerse aquí como ejemplo; hace decir a una persona perdida de amor: *Dioses, ¡qué bella presa obtuvo el bello Paris! / ¡Qué bien hizo*

107 de 165

ARTÍCULO XCI

La definición del gozo

El gozo es una agradable emoción del alma, consistente en el disfrute que ésta tiene del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo. Digo que es en esta emoción en lo que consiste el disfrute del bien porque, en efecto, el alma no recibe ningún otro fruto de todos los bienes que posee, y, mientras no obtiene ningún gozo, puede decirse que no disfruta de ellos más que si
397 no los poseyera. / Añado también que es el bien lo que las impresiones del cerebro le representan como suyo, para no confundir este gozo, que es una pasión, con el gozo puramente intelectual, que le llega al alma sólo por su propia acción[32], pudiendo decirse que es una agradable emoción suscitada en ella por sí misma, consistente en el goce que tiene el alma del bien que su entendimiento le representa como suyo. Es cierto que, mientras el alma está unida al cuerpo, este gozo intelectual apenas puede evitar acompañarse del que es una pasión. Pues tan pronto como nuestro entendimiento se percata de que poseemos algún bien, aunque este bien pueda ser tan diferente de todo lo que pertenece al cuerpo que no podamos imaginarlo, la imaginación no deja de causar inmediatamente alguna impresión en el cerebro, a la que sigue el movimiento de los espíritus que provoca la pasión del gozo.

este amante, / Cuando encendió el fuego de Troya, / Para extinguir el suyo!» (AT, IV, 614, 615 y 617).

[32] Se trata de «las emociones internas, que sólo la propia alma se provoca a sí misma», de que se habla en el artículo CXLVII.

ARTÍCULO XCII

La definición de la tristeza

La tristeza es una languidez desagradable, en la cual consiste la incomodidad que el alma recibe del mal o del defecto que las impresiones del cerebro le representan como perteneciéndole. Hay también una tristeza intelectual, que no es la pasión, pero que apenas deja de estar acompañada por ésta.

398 ARTÍCULO XCIII

Cuáles son las causas de estas dos pasiones

Ahora bien, cuando el gozo o la tristeza intelectual excita así la que es una pasión, su causa es bastante evidente; y vemos por sus definiciones que el gozo proviene de la opinión que tenemos de poseer algún bien y la tristeza de la opinión de tener algún mal o defecto. Pero sucede a menudo que uno se siente triste o gozoso, sin poder advertir tan claramente el bien o el mal que son sus causas; a saber, cuando ese bien o ese mal suscitan sus impresiones en el cerebro sin la mediación del alma, a veces porque pertenecen solamente al cuerpo, y otras veces también, aun perteneciendo al alma, ésta no las considera como bien y mal, sino bajo alguna otra forma, cuya impresión está unida con la del bien y el mal en el cerebro[33].

[33] En carta a Chanut, del 6 de junio de 1647, Descartes se refiere a un caso personal para ilustrar el papel de la asociación de ideas aquí apuntada, incluyendo los sentimientos: «Paso ahora a vuestra pregunta, referente a las causas que nos incitan con frecuencia a amar a una persona más que a otra, antes de conocer su mérito; y descubro

ARTÍCULO XCIV

Cómo estas pasiones son excitadas por bienes y males que sólo atañen al cuerpo, y en qué consiste el cosquilleo y el dolor

Así, cuando se tiene buena salud y el tiempo es más sereno que de costumbre, se siente una alegría que no proviene de ninguna función del entendimiento, sino solamente de las impresiones
399 que el movi/miento de los espíritus hace en el cerebro. Y uno se siente triste de la misma forma, cuando el cuerpo está indispuesto, aunque no lo

dos, que están, una, en el espíritu, y, otra, en el cuerpo. Mas, en cuanto a la que se halla sólo en el espíritu, presupone tantas cosas referidas a la naturaleza de nuestras almas, que no me atrevo a intentar deducirlas en una carta. Hablaré solamente de la del cuerpo. Consiste en la disposición de las partes de nuestro cerebro, sea que esta disposición se deba a los objetos de los sentidos, sea por cualquier otra causa. Porque los objetos que afectan a nuestros sentidos mueven por medio de los nervios algunas partes de nuestro cerebro y forman como ciertos pliegues, que se deshacen cuando el objeto deja de actuar; pero la parte en que se han formado queda después dispuesta a plegarse en adelante de la misma manera por otro objeto que se asemeje en algo al precedente, aun cuando no se le parezca del todo. Por ejemplo, cuando yo era niño, quería a una niña de mi edad que era un poco bizca; por medio de lo cual la impresión que se grababa por la vista en mi cerebro, cuando miraba sus ojos desviados, se unía de tal manera a la que se producía también para despertar en mí la pasión del amor, que mucho después, al ver personas bizcas, me sentía inclinado a amarlas más que a otras, tan sólo porque tenían este defecto; y, sin embargo, yo no sabía que fuese por esto. Al contrario, después que he reflexionado sobre ello y he reconocido que era un defecto, ya no me he sentido conmovido. Así, cuando nos vemos llevados a amar a alguien, sin que sepamos la causa, podemos creer que esto proviene de que hay algo en él semejante a algo que había en otro objeto que hemos amado antes, aun cuando no sepamos lo que es» (AT, V, 56-57).

sepamos[34]. Así al cosquilleo de los sentidos le sigue tan de cerca el gozo, y al dolor la tristeza, que la mayoría de los hombres no los distinguen. Sin embargo, difieren tanto que a veces podemos sufrir dolores con gozo y tener cosquilleos que desagradan. Pero la causa que hace que normalmente el gozo derive del cosquilleo es que todo lo que llamamos cosquilleo o sentimiento agradable consiste en que los objetos de los sentidos provocan un movimiento en los nervios que sería capaz de dañarlos si no tuviesen fuerza suficiente para resistirlo, o si el cuerpo no estuviese bien dispuesto. Lo cual causa en el cerebro una impresión que, instituida por la naturaleza para dar testimonio de esa buena disposición y esa fuerza, la representa al alma como un bien que le pertenece en tanto que está unida con el cuerpo, y así suscita en ella el gozo. Casi la misma razón que hace que uno se complazca en dejarse conmover por toda clase de pasiones, incluso por la tristeza y por el odio, cuando lo único que causa estas pasiones son aventuras extrañas que vemos representar en un teatro[35], o cosas similares que, no pudiendo dañarnos de nin-

[34] Cf. artículo LI.

[35] La acción catártica o purificadora de la tragedia ya había sido reconocida por pensadores antiguos y medievales: Platón habla «de los espectáculos trágicos, en los que uno goza con sus propios llantos» (*Filebo*, 48a); Aristóteles incluye en la definición de la tragedia el que la acción imitada, «provocando compasión y temor, produce la purificación propia de tales emociones» (*Poética*, 6, 1449b27-28); San Agustín (354-430) dice que, contemplando en los espectáculos teatrales «cosas luctuosas y trágicas [...], el espectador quiere, mediante ellas, sentir dolor, y este mismo dolor es su deleite» y «nos deleita el llanto, que es cosa amarga, debido al hastío de cosas de las que antes disfrutamos y que ahora aborrecemos» (*Confesiones*, III, 2,2 y IV, 5,10); y Santo Tomás de Aquino escribe que «el dolor

guna forma, parecen cosquillear nuestra alma tocándola. Y la causa que hace que el dolor produzca normalmente la tristeza es que el sentimiento que llamamos dolor proviene siempre de alguna acción tan violenta que daña a los nervios; de
400 suerte que, habiéndolo / instituido la naturaleza para indicar al alma el daño que recibe el cuerpo por esta acción y su debilidad por no poderlo resistir, le representa al uno y al otro como males que le son siempre desagradables, excepto cuando causan algunos bienes más estimados que ellos.

mismo puede ser deleitable accidentalmente, a saber, en cuanto está unido a la admiración [...] Y por eso incluso los dolores en los espectáculos pueden ser deleitables, por cuanto en ellos se siente algún amor hacia aquéllos que se representan en los espectáculos» (*Suma teológica*, I-II, q. 35, a. 3). Parece ser que Descartes había descubierto esta función muy pronto, según se deduce de lo escrito en el *Compendio de música*, cuando, al hablar de la finalidad de la música, dice que «las cantinelas pueden ser simultáneamente tristes y deleitables, sin que nos extrañe que sean opuestas, pues los poetas elegíacos y los autores trágicos complacen tanto más cuanta mayor aflicción provocan en nosotros» (AT, X, 89); y, en carta del 6 de octubre de 1645, comenta a Isabel que «es fácil probar que el placer del alma en que consiste la beatitud no es inseparable de la alegría y del bienestar del cuerpo, ya por el ejemplo de las tragedias, que nos agradan tanto más cuanta mayor tristeza provocan en nosotros, ya por el de los ejercicios del cuerpo, como la caza, el juego de la pelota y otros semejantes, que no dejan de ser agradables aunque sean muy penosos; e incluso se ve que a menudo son la fatiga y el esfuerzo los que aumentan el placer. Y la causa del contento que el alma recibe de estos ejercicios consiste en que le hacen ver la fuerza, la maña o cualquier otra perfección del cuerpo al que está unida; pero el contento que tiene al llorar, cuando ve representar en un teatro alguna acción triste y funesta, proviene principalmente de que le parece realizar una acción virtuosa al compadecerse de los afligidos, y en general se complace por sentir conmoverse sus pasiones, de cualquier naturaleza que sean, siempre que se mantenga dueña de ellas» (AT, IV, 309). Cf. artículos XCV, CXLVII y CLXXXVII.

110 de 165

ARTÍCULO XCV

Cómo pueden también excitarse por bienes y males que el alma no advierte, aunque le pertenezcan. Cómo es el placer que se tiene al arriesgarse o al acordarse del mal pasado

Así el placer que obtienen a menudo los jóvenes al emprender cosas difíciles y exponerse a grandes peligros, aunque no vayan a reportarles provecho ni gloria, proviene de que el pensamiento de que es difícil lo que emprenden les causa una impresión en su cerebro que, al estar unida con la que podrían formar si pensaran que es un bien sentirse lo bastante valeroso, dichoso, diestro o fuerte como para osar arriesgarse hasta tal punto, es el motivo de que sientan placer por ello. Y el regocijo que tienen los viejos, cuando se acuerdan de los males que han sufrido, proviene de que se representan que es un bien el haber podido, a pesar de aquéllos, subsistir.

401 ARTÍCULO XCVI

Cuáles son los movimientos de la sangre y de los espíritus que causan las cinco pasiones precedentes

Las cinco pasiones que he comenzado a explicar aquí están unidas u opuestas las unas a las otras de tal forma que es más fácil considerarlas todas juntas que tratar separadamente de cada una[36],

[36] A la dificultad expuesta por Isabel, tras hojear un primer esbozo del *Tratado de las pasiones*, de no ver «cómo pueden conocerse

como ha sido tratada la admiración. Y su causa no reside, como la de ésta, sólo en el cerebro, sino también en el corazón, el bazo, el hígado y las demás partes del cuerpo, en tanto que sirven para la producción de la sangre y, en consecuencia, de los espíritus[37]. Porque, aunque todas las venas conducen la sangre que contienen hacia el corazón, sin embargo ocurre a veces que la de algunas es empujada hacia él con más fuerza que la de otras; y ocurre también que las aberturas por donde entra en el corazón, o bien aquéllas por donde sale de él, varían en anchura o en estrechez.

los diversos movimientos de la sangre, que causan las cinco pasiones primitivas, puesto que nunca están solas» (AT, IV, 404), responde Descartes, en carta de mayo de 1646: «Es verdad que he tenido dificultad para distinguir los que pertenecen a cada pasión, porque nunca están solas; pero, sin embargo, como no están unidas siempre las mismas, he tratado de indicar los cambios que se producen en el cuerpo, cuando cambian de compañía. Así, por ejemplo, si el amor estuviera siempre unido al gozo, no sabría a cuál de los dos es preciso atribuir el calor y la dilatación que hacen sentir en torno al corazón; pero, como a veces está también unido a la tristeza, y entonces también se siente este calor pero no la dilatación, he entendido que el calor pertenece al amor y la dilatación a la alegría. Y, aunque el deseo se dé casi siempre con el amor, sin embargo no están siempre juntos en el mismo grado; pues, aun cuando se ame mucho, se desea poco cuando no se concibe esperanza alguna; y, dado que no se tiene entonces la diligencia y la prontitud que se tendría si el deseo fuese mayor, puede entenderse que proviene de él y no del amor» (AT, IV, 408-409).

[37] «En consecuencia» (*en suite*), pues los espíritus animales, como queda dicho en el artículo X, son «esas partes de sangre muy sutiles».

ARTÍCULO XCVII

Las principales experiencias que sirven para conocer estos movimientos en el amor

Ahora bien, considerando las diversas alteraciones que la experiencia muestra en nuestro cuerpo cuando / diversas pasiones agitan al alma, observo en el amor, cuando está solo, es decir, cuando no está acompañado de un fuerte gozo, deseo o tristeza, que el pulso es regular, y mucho más grande y fuerte que de costumbre; que se siente un suave calor en el pecho y que se digieren muy rápidamente los alimentos en el estómago; de suerte que esta pasión es útil para la salud[38].

402

ARTÍCULO XCVIII

En el odio

Por el contrario, observo que en el odio el pulso es irregular, más pequeño y a menudo más rápido; que se sienten escalofríos mezclados con un singular calor áspero y picante en el pecho; que el estómago deja de hacer su trabajo y tiende a vomitar y arrojar los alimentos ingeridos, o al menos a corromperlos y convertirlos en malos humores.

ARTÍCULO XCIX

En el gozo

En el gozo, que el pulso es regular y más rápido que de costumbre, pero ni tan fuerte ni tan grande

[38] Cf. notas 36 y 39 de esta Parte.

como en el amor; y que se siente un calor agradable, que no está solamente en el pecho, sino que se esparce también a todas las partes exteriores del
403 cuerpo, / con la sangre que se ve llegarles en abundancia; y que sin embargo se pierde a veces el apetito, porque la digestión se hace peor que de costumbre.

ARTÍCULO C

En la tristeza

En la tristeza, que el pulso es débil y lento, y que se sienten como ligaduras alrededor del corazón que lo oprimen, y témpanos que lo hielan y comunican su frialdad al resto del cuerpo; y que sin embargo a veces se sigue teniendo buen apetito y se siente que el estómago no deja de hacer lo que debe, siempre que no haya odio mezclado con la tristeza[39].

[39] A la pregunta de Isabel, relacionada con los movimientos de la sangre, acerca de «¿cómo es posible señalar la diferencia del latido del pulso, de la digestión de los alimentos y otros cambios del cuerpo, que sirven para descubrir la naturaleza de esos movimientos? Tampoco la que señaláis, en cada una de las pasiones, es la misma en todos los temperamentos: y el mío hace que la tristeza me quite siempre el apetito, aunque no esté mezclada con odio alguno, proveniéndome solamente de la muerte de algún amigo» (AT, IV, 404-405), contesta Descartes: «Me parece que la tristeza quita el apetito a muchos; pero, como siempre he experimentado en mí que lo aumenta, me había guiado por ello. Y considero que la diferencia que se da en esto procede de que el primer motivo de tristeza que algunos han tenido al comienzo de su vida ha sido que no recibían alimento suficiente, y el de otros ha sido que el que recibían les era perjudicial. Y en ellos el movimiento de los espíritus que quita el apetito siempre ha permanecido unido después a la pasión de la tristeza. Vemos también

ARTÍCULO CI

En el deseo

En fin, en el deseo observo de particular que altera el corazón más violentamente que cualquier otra pasión y proporciona al cerebro más espíritus, los cuales, pasando de allí a los músculos, agudizan todos los sentidos y las partes del cuerpo más móviles.

ARTÍCULO CII

El movimiento de la sangre y de los espíritus en el amor

Estas observaciones, y muchas otras que llevaría mucho tiempo escribir, me han dado motivo para
404 juzgar / que, cuando el entendimiento se representa algún objeto de amor, la impresión que este pensamiento produce en el cerebro, conduce a los espíritus animales por los nervios del sexto par[40] hacia los músculos que hay alrededor de los intestinos y del estómago, de la manera requerida para hacer

que los movimientos que acompañan a las demás pasiones no son enteramente semejantes en todos los hombres, lo que puede atribuirse a una causa parecida» (AT, IV, 409). La experiencia personal evocada por Descartes consta en las *Cogitationes privatae*: «Observo que, si estoy triste o me encuentro en peligro y me preocupan asuntos entristecedores, duermo profundamente y como con mucha avidez; si, por el contrario, la alegría me distiende, ni como ni duermo» (AT, X, 215; cf. Baillet, *op. cit.*, II, 449). Cf. artículos CVII-CXI.

[40] Anota G. Rodis-Lewis: «En la época de Descartes se contaban solamente siete pares de nervios craneanos, siendo el penúltimo el nervio *vago* de los antiguos, o pneumogástrico, que inerva el tórax y el abdomen, y no se distinguía entonces del gran simpático» (R. Descartes, *Les passions de l'âme*, p. 139, n. 1; cf. P. Gómez Bosque, y otros, *El sistema nervioso central*, Librería Médica, Valladolid, 2.ª ed., 1974, t. II, pp. 201, 256-257, 341-345).

que el jugo de los alimentos, que se convierte en sangre nueva, pase rápidamente hacia el corazón, sin detenerse en el hígado, y, siendo empujada con más fuerza que la que está en las otras partes del cuerpo, le entre abundantemente y provoque en él un calor más fuerte, porque es más pura que la que ya se ha rarificado muchas veces pasando y volviendo a pasar por el corazón. Lo cual hace que envíe también espíritus hacia el cerebro, cuyas partes son más gruesas y están más agitadas que de ordinario; y estos espíritus, fortaleciendo la impresión que el primer pensamiento del objeto amable ha hecho en él, obligan al alma a detenerse en este pensamiento. Y es en esto en lo que consiste la pasión de amor.

ARTÍCULO CIII

En el odio

Por el contrario, en el odio, el primer pensamiento del objeto que causa la aversión conduce a los espíritus que hay en el cerebro hacia los músculos del estómago y de los intestinos de tal modo que impiden que el jugo de los alimentos se mezcle con la sangre, estrechando todas las aberturas por donde acostumbra a fluir, y los conduce también
405 hacia los pequeños nervios / del bazo y de la parte inferior del hígado, donde está el receptáculo de la bilis, de tal modo que las partes de la sangre que usualmente son remitidas a esos lugares salen de ellos y fluyen, con la que está en las ramificaciones de la vena cava, hacia el corazón. Lo cual causa mucha desigualdad en su calor, ya que la sangre que viene del bazo apenas se calienta y rarifica,

mientras que la que viene de la parte inferior del hígado, donde está siempre la hiel, se inflama y dilata muy rápidamente. A consecuencia de lo cual los espíritus que van al cerebro tienen también partes muy desiguales y movimientos extraordinarios. De ahí que fortalezcan las ideas de odio, que ya están impresas allí, y predisponen al alma a pensamientos llenos de acritud y amargura.

ARTÍCULO CIV

En el gozo

En el gozo, no son tanto los nervios del bazo, el hígado, el estómago o los intestinos los que actúan como los que están en el resto del cuerpo; y particularmente el que está alrededor de los orificios del corazón, el cual, abriendo y dilatando esos orificios, permite a la sangre, impelida hacia el corazón por los otros nervios, entrar y salir de él en mayor cantidad que de costumbre. Y como la sangre que entra entonces en el corazón, al provenir de las arterias a las venas, ya ha pasado y vuelto a pasar muchas veces por él, se dilata muy fácilmente y
406 produce espíritus cuyas partes, / siendo muy uniformes y sutiles, son apropiadas para formar y fortalecer las impresiones del cerebro que dan al alma pensamientos alegres y tranquilos.

ARTÍCULO CV

En la tristeza

Por el contrario, en la tristeza, las aberturas del corazón están muy estrechadas por el pequeño ner-

113 de 165

vio que las rodea y la sangre de las venas no se agita en absoluto, por lo cual muy poca va hacia el corazón. Y sin embargo los orificios por donde el jugo de los alimentos fluye del estómago y los intestinos hacia el hígado permanecen abiertos; lo cual hace que el apetito no disminuya, excepto cuando el odio, que acompaña con frecuencia a la tristeza, los cierra[41].

ARTÍCULO CVI

En el deseo

En fin, la pasión del deseo tiene de particular que la voluntad que se tiene de obtener un bien, o de rehuir un mal, envía rápidamente los espíritus del cerebro hacia todas las partes del cuerpo que pueden favorecer las acciones requeridas para este efecto; y particularmente hacia el corazón y las partes que le proporcionan más sangre, para que, al recibir de ella más cantidad que de costumbre, en-
407 víe más / espíritus al cerebro, tanto para mantener en él y fortalecer la idea de esta voluntad como para pasar de ahí a los órganos de los sentidos y los músculos que pueden emplearse para obtener lo que se desea.

ARTÍCULO CVII

Cuál es la causa de estos movimientos en el amor

Deduzco las razones de todo esto de lo que se ha dicho antes, que hay tal relación entre nuestra alma y nuestro cuerpo que, cuando hemos unido

[41] Cf. artículo C.

una vez alguna acción corporal con un pensamiento, después ninguno de los dos se nos presenta sin que el otro se presente también[42]. Como cuando quienes, estando enfermos, han tomado con desagrado algún jarabe, después no pueden beber o comer nada de sabor parecido, sin sentir de nuevo el mismo desagrado. E igualmente no pueden pensar en la aversión que se tiene a los medicamentos sin que el mismo sabor les vuelva al pensamiento. Pues me parece que las primeras pasiones que ha tenido nuestra alma, cuando ha comenzado a estar unida al cuerpo, han debido ser que algunas veces la sangre, u otro jugo que entraba en el corazón, era un alimento más conveniente que el acostumbrado para mantener en él el calor, que es el principio de la vida[43]; lo cual provocaba que el alma se uniera voluntariamente a ese alimento, es decir,
408 que lo amara; y al mismo tiempo los / espíritus fluían del cerebro hacia los músculos que podían presionar o agitar las partes de donde había venido hasta el corazón, para hacer que le enviasen más; y estas partes eran el estómago y los intestinos, cuya agitación aumenta el apetito, o acaso también el hígado y el pulmón, que los músculos del diafragma

[42] Acerca de la relación entre los movimientos del cuerpo y los pensamientos del alma, cf. nota 27 de la I Parte.

[43] En *La descripción del cuerpo humano*, sostiene Descartes que «es el calor que tiene en el corazón, que es como el gran resorte y el principio de todos los movimientos que se producen en ella» (AT, XI, 226), «la dilatación de la sangre que causa este calor es el primero y principal resorte de toda nuestra máquina», dado que no existe «otro fuego ni otro calor en el corazón que la sola agitación de las partículas de la sangre» (AT, XI, 228 y 281); y, al final del *Tratado del hombre*, se dice que, al poder explicar la vida y los movimientos del cuerpo mediante la agitación y el calor, no es preciso invocar alma alguna ni suponer otro principio (cf. AT, XI, 202).

pueden presionar. Por eso, después, ese mismo movimiento de los espíritus ha acompañado siempre a la pasión de amor[44].

ARTÍCULO CVIII

En el odio

Algunas veces, por el contrario, llegaba hacia el corazón algún jugo extraño que no era apropiado para mantener el calor, o incluso que podía apagarlo; por lo que los espíritus, que subían del corazón al cerebro, suscitaban en el alma la pasión del odio. Y al mismo tiempo también estos espíritus iban del cerebro a los nervios que podían empujar la sangre

[44] En carta a Chanut, del 1.º de febrero de 1647, escribe Descartes que «las primeras disposiciones del cuerpo que han acompañado de este modo nuestros pensamientos, cuando hemos llegado al mundo, han debido unirse sin duda más estrechamente a ellos que las que después los acompañan. Y para examinar el origen del calor que se siente en torno al corazón, y el de las demás disposiciones del cuerpo que acompañan al amor, considero que, desde el primer momento en que nuestra alma se ha unido al cuerpo, es verosímil que haya sentido gozo y, después, incontinente amor, después quizá también odio y tristeza; y que las mismas disposiciones del cuerpo que han causado entonces en ellas estas pasiones después han acompañado naturalmente a los pensamientos [...]; y, aunque algunos años después haya comenzado a tener otros gozos y otros amores, que no dependen de la buena constitución y alimento conveniente del cuerpo, sin embargo, lo que ha habido de intelectual en sus gozos o amores siempre ha estado acompañado de los primeros sentimientos que había tenido, e incluso también de los movimientos o funciones naturales que existían en su cuerpo; de suerte que, como el amor no estaba causado antes del nacimiento más que por un alimento conveniente que, entrando abundantemente en el hígado, en el corazón y en el pulmón, excitaba más calor que de costumbre, de aquí viene que ahora este calor acompañe siempre al amor, aunque proceda de otras causas muy diferentes» (AT, IV, 604-606).

desde el bazo y las pequeñas venas del hígado hacia el corazón, para impedir que entrase en él ese jugo perjudicial; y, además, a los que podían empujar ese mismo jugo hacia los intestinos y el estómago, o también a veces obligar al estómago a vomitarlo. De ahí que estos mismos movimientos acompañen habitualmente a la pasión del odio. Y puede verse a simple vista que hay en el hígado muchas venas o conductos bastante anchos, por donde el jugo de los alimentos puede pasar de la vena porta a la vena cava, y de allí al corazón, sin detenerse para nada en el hígado; pero que hay
409 también en él / muchos otros más pequeños, donde puede detenerse, y que contienen siempre sangre de reserva, como sucede en el bazo[45]; sangre que, al ser más grosera que la de las otras partes del cuerpo, puede servir de mejor alimento al fuego que hay en el corazón, cuando el estómago y los intestinos dejan de suministrárselo.

ARTÍCULO CIX

En el gozo

Ha sucedido también a veces, al comienzo de nuestra vida, que la sangre contenida en las venas

[45] Entre los más importantes principios físicos que Descartes ha supuesto en su estudio de las pasiones, según enumera en carta a Isabel, de mayo de 1646, están: «que la función del hígado y del bazo es contener siempre sangre de reserva, menos purificada que la existente en las venas; y que el fuego del corazón tiene necesidad de ser mantenido continuamente, o bien por el jugo de los alimentos, que viene directamente del estómago, o bien, en su defecto, por esa sangre de reserva, porque la otra sangre, la que está en las venas, se dilata muy fácilmente» (AT, IV, 407-408). Cf. notas 44 y 47 de esta Parte.

era un alimento bastante conveniente para mantener el calor del corazón, y que contenían tal cantidad que no era necesario sacar alimento alguno de otro lugar. Lo que ha excitado en el alma la pasión del gozo[46], y al mismo tiempo ha hecho que los orificios del corazón se abran más que de costumbre, y que los espíritus, fluyendo abundantemente del cerebro, no sólo a los nervios que sirven para abrir estos orificios, sino también en general a los demás que empujan la sangre de las venas hacia el corazón, impidan que le vuelva nuevamente del hígado, el bazo, los intestinos y el estómago. Por eso estos mismos movimientos acompañan al gozo.

410 ARTÍCULO CX

En la tristeza

Por el contrario, ha ocurrido a veces que le ha faltado alimento al cuerpo, y es lo que debe haber hecho sentir al alma su primera tristeza, al menos la que no ha estado unida al odio[47]. Esto mismo ha

[46] A Chanut escribe Descartes, en carta del 1 de febrero de 1647: «Creo que la primera pasión ha sido el gozo, porque no es concebible que el alma haya sido puesta en el cuerpo sino cuando ha estado bien dispuesto, y, cuando está así bien dispuesto, esto nos proporciona naturalmente gozo» (AT, IV, 604-605). En el *Tratado del hombre* se refiere Descartes a «cuando el *alma racional* se encuentre en esta máquina» y «cuando Dios una un alma racional a esta máquina» (AT, XI, 131 y 143).

[47] En la continuación de la carta antes citada, sigue diciendo Descartes: «Digo también que el amor ha venido después, porque, discurriendo sin cesar la materia de nuestro cuerpo como el agua de un río, y siendo necesario que venga otra en su lugar, es apenas verosímil que el cuerpo haya estado bien dispuesto sin que haya habido

hecho también que los orificios del corazón se hayan estrechado, porque sólo reciben poca sangre; y que buena parte de esa sangre ha venido del bazo, dado que es como el último depósito que surte al corazón, cuando no le llega suficiente sangre de otra parte. Por eso los movimientos de los espíritus y de los nervios, que sirven para estrechar así los orificios del corazón, y para conducir allí sangre de bazo, acompañan siempre a la tristeza.

ARTÍCULO CXI

En el deseo

En suma, los primeros deseos que el alma puede haber tenido, cuando estaba recién unida al cuerpo, han sido los de recibir las cosas que le eran convenientes y de rechazar las que le eran perjudiciales. Y por estos mismos efectos ha sido por lo que los espíritus han comenzado desde entonces a
411 mover todos los músculos y / órganos de los sentidos en todas las formas posibles. Lo cual es causa de que ahora, cuando el alma desea algo, todo el cuerpo se muestre más agil y dispuesto a moverse de lo que acostumbra a estarlo sin ese deseo. Y, además, cuando de esa forma sucede que el cuerpo está dispuesto, los deseos del alma se vuelven más fuertes y ardientes.

también próximo a él alguna materia muy apropiada para servirle de alimento y que el alma, uniéndose voluntariamente a esta nueva materia, ha sentido amor hacia ella; como también, después, si ha ocurrido que ha faltado este alimento, el alma ha sentido tristeza. Y si ha venido en su lugar otro, que no era apropiado para nutrir el cuerpo, ha sentido odio hacia él» (AT, IV, 605). Cf. artículo C.

ARTÍCULO CXII

Cuáles son los signos exteriores de estas pasiones

Lo que he puesto aquí permite entender suficientemente la causa de las diferencias del pulso y de las demás propiedades que he atribuido antes a estas pasiones, sin que sea necesario que me detenga en explicarlas más. Pero, como sólo he señalado en cada una lo que puede observarse cuando está aislada, y que sirve para conocer los movimientos de la sangre y de los espíritus que las producen, aún me quedan por tratar muchos signos exteriores que normalmente las acompañan y se advierten mucho mejor cuando están mezcladas varias a la vez, como suelen estarlo, que cuando están separadas. Los signos principales son las acciones de los ojos y del rostro, los cambios de color, los temblores, la languidez, el desmayo, las risas, las lágrimas, los gemidos y los suspiros.

412 ARTÍCULO CXIII

De las acciones de los ojos y del rostro

No hay ninguna pasión que una acción particular de los ojos no manifieste: en algunas es tan patente que incluso los criados más estúpidos pueden advertir en el ojo de su amo si está disgustado con ellos o no. Pero, aunque se noten fácilmente estas acciones de los ojos, y se sepa lo que significan, no por ello resulta sencillo describirlas, ya que cada una se compone de muchos cambios que se producen en el movimiento y en la

forma del ojo, los cuales son tan particulares y tan pequeños que ninguno puede percibirse separadamente, aunque lo que resulta de su unión se advierta muy fácilmente. Puede decirse casi lo mismo de las acciones del rostro, que acompañan también a las pasiones, pues, aunque sean mayores que las de los ojos, sin embargo resulta difícil distinguirlas; y son tan poco diferentes que hay hombres que cuando lloran hacen casi el mismo gesto que los demás cuando ríen. Es cierto que hay algunas bastante notorias, como las arrugas de la frente en la ira y ciertos movimientos de la nariz y de los labios en la indignación y en la burla; pero parecen ser más voluntarias que naturales. Y en general el alma puede cambiar todas las
413 acciones, tanto de la cara como de los ojos, cuando, queriendo ocultar su / pasión, se imagina fuertemente una contraria; de suerte que podemos servirnos de ellas tanto para disimular las pasiones como para mostrarlas.

ARTÍCULO CXIV

De los cambios de color

No podemos evitar enrojecer o palidecer fácilmente cuando alguna pasión predispone a ello, porque estos cambios no dependen de los nervios y de los músculos, como los precedentes, sino que provienen más inmediatamente del corazón, que puede denominarse la fuente de las pasiones, ya que prepara a la sangre y los espíritus para producirlas. Ahora bien, es cierto que el color del rostro no proviene más que de la sangre, la cual, fluyendo continuamente del corazón por las arterias a todas

las venas y de todas las venas al corazón, colorea más o menos el rostro, según llene más o menos las pequeñas venas que están en la superficie de la piel[48].

ARTÍCULO CXV

Cómo el gozo hace enrojecer

Así el gozo hace el color más vivo y más colorado porque, abriendo las esclusas del corazón, hace que la sangre fluya más rápida por todas las venas, y que, tornándose más caliente y sutil, hinche ligeramente todas las partes del rostro, lo cual le da un aire más risueño y alegre.

414 ARTÍCULO CXVI

Cómo la tristeza hace palidecer

Por el contrario, la tristeza, al estrechar los orificios del corazón, hace que la sangre fluya más lentamente en las venas y que, haciéndose más fría y espesa, necesite ocupar menos espacio en ellas; de suerte que, al retirarse a las más anchas, que son las más próximas al corazón, abandona las más alejadas; entre las cuales las más visibles son las del rostro, y eso lo hace aparecer pálido y descarnado, sobre todo cuando la tristeza es grande o sobreviene súbitamente, como ocurre con el espanto, cuya sorpresa aumenta la acción que oprime el corazón.

[48] Cf. artículos XIII, XIX y XLIV.

ARTÍCULO CXVII

Cómo se enrojece a menudo estando triste

Mas sucede a menudo que estando triste no se palidece, sino que al contrario se enrojece. Esto debe atribuirse a las otras pasiones que se unen a la tristeza, es decir, al amor o al deseo, y a veces también al odio. Porque estas pasiones, calentando o agitando la sangre que proviene del hígado, los intestinos y las otras partes internas, la empujan hacia el corazón y de allí, por la gran arteria, hacia las venas del rostro; sin que la tristeza, que presiona por ambas partes los orificios del corazón, lo pueda impedir, excepto cuando es excesiva. Pero,
415 aun/que sólo sea mediana, impide fácilmente que la sangre que llega así a las venas del rostro descienda hacia el corazón, mientras que el amor, el deseo o el odio la empujan más desde las partes internas. Por eso esa sangre, al detenerse alrededor de la cara, la vuelve roja; e incluso más roja que durante el gozo, porque el color de la sangre se aprecia tanto mejor cuanto menos rápida fluye, y también porque así puede juntarse en las venas de la cara más que cuando los orificios del corazón están más abiertos. Esto aparece sobre todo en la vergüenza, la cual está compuesta del amor a uno mismo y de un deseo apremiante de evitar la infamia actual; lo cual hace venir la sangre de las partes internas hacia el corazón, después de allí por las arterias hacia la cara; y, además, de una tristeza mediana, que impide a esta sangre volver hacia el corazón. Lo mismo aparece también normalmente, cuando se llora; pues, como diré después, es el amor unido a la tristeza el que causa la mayoría de las lágrimas. Y lo mismo aparece en la ira, donde a

menudo un súbito deseo de venganza se mezcla con el amor, el odio y la tristeza.

ARTÍCULO CXVIII

De los temblores

Los temblores tienen dos causas diferentes: una es que a veces van muy pocos espíritus del cerebro a los nervios, y la otra que a veces van demasiados
416 como para poder cerrar ajustadamente los pequeños / orificios de los músculos, que, según se ha dicho en el artículo XI, deben cerrarse para determinar los movimientos de los miembros. La primera causa aparece en la tristeza y el miedo, y también cuando se tiembla de frío; pues estas pasiones pueden, como el frío del aire, espesar la sangre de tal manera que no proporcione al cerebro espíritus suficientes para enviarlos a los nervios. La otra causa aparece a menudo en quienes desean algo ardientemente, están muy inflamados por la ira o están ebrios; pues estas dos pasiones, al igual que el vino, hacen ir a veces tantos espíritus al cerebro que no pueden conducirse ordenadamente de ahí a los músculos.

ARTÍCULO CXIX

De la languidez

La languidez es una disposición a relajarse y estar sin movimiento que se siente en todos los miembros[49]. Proviene, como el temblor, de que no

[49] Por dos veces en un mismo mes, en cartas de comienzo y mitad de mayo de 1646, presenta sus excusas Descartes a Isabel confesándose «de una falta muy grave que he cometido en el *Tratado de las pasiones,* en el que, para alagar mi negligencia, he puesto, en el número de las emociones del alma que son excusables, una no sé qué languidez que nos impide a veces poner en ejecución las cosas que han sido aprobadas por nuestro juicio»; puesto que, «aunque haya querido halagar mi defecto, incluyendo una no sé qué languidez entre las pasiones excusables, estimo, sin embargo, mucho más la diligencia de aquellos que se lanzan siempre con ardor a hacer las cosas que creen ser de algún modo deber suyo, aunque no esperen mucho provecho de ello» (AT, IV, 414 y 411). Cf. artículo CLXX.

llegan bastantes espíritus a los nervios, pero de una manera diferente; pues la causa del temblor es que no hay en el cerebro los suficientes para obedecer a las determinaciones de la glándula, cuando los empuja hacia algún músculo, mientras que la languidez proviene de que la glándula no los determina a ir hacia unos músculos más que hacia otros.

417 ARTÍCULO CXX

Cómo es causada por el amor y por el deseo

Y normalmente la pasión que causa ese efecto es el amor, unido al deseo de una cosa cuya adquisición no es imaginada como posible para el tiempo presente. Pues el amor ocupa de tal manera el alma en considerar el objeto amado, que emplea todos los espíritus que están en el cerebro en representarle su imagen y detiene todos los movimientos de la glándula que no sirven a este efecto. Y hay que señalar, por lo que respecta al deseo, que la propiedad que le he atribuido de hacer el cuerpo más móvil no puede atribuírsele más que cuando imaginamos que el objeto deseado es tal, que podemos desde ese momento hacer algo que sirva para adquirirlo. Pues, si, al contrario, imaginamos que entonces es

imposible hacer algo que le sea útil, toda la agitación del deseo permanece en el cerebro, sin pasar de ningún modo a los nervios; y, estando dedicada enteramente a fortalecer la idea del objeto deseado, deja el resto del cuerpo lánguido.

ARTÍCULO CXXI

Puede también ser causada por otras pasiones

Es verdad que el odio, la tristeza, e incluso el gozo, pueden causar también alguna languidez, cuando son muy violentas, porque ocupan al alma por completo en considerar su objeto, princi-
418 pal/mente cuando el deseo de una cosa, para cuya adquisición nada se puede hacer entonces, le acompaña. Pero, como nos detenemos mucho más en considerar los objetos a los que nos unimos voluntariamente que aquellos que separamos de nosotros, o cualquier otro; y como la languidez no depende de una sorpresa, sino que necesita algún tiempo para formarse, se encuentra mucho más en el amor que en las demás pasiones.

ARTÍCULO CXXII

Del desmayo

El desmayo no está muy lejos de la muerte. Pues morimos cuando el fuego que está en el corazón se extingue por completo[50]; y caemos desma-

[50] En *La descripción del cuerpo humano* escribe Descartes no conocer en el corazón otro calor que el provocado por la agitación de la sangre (cf. AT, XI, 281) y que, «mientras que las fibras del corazón están agitadas por el calor de este fuego, están de tal modo dispuestas para abrir y cerrar alternativamente sus poros, para producir los movimientos de la diástole y la sístole, que incluso después que el corazón es extraído del cuerpo del animal y cortado en trozos, siempre que esté todavía caliente, no necesita más que muy pocos vapores de la sangre que se dispongan a entrar en sus poros para obligarlo al movimiento de la diástole; pero, cuando está completamente frío, la figura de sus poros, que depende de la agitación del primer elemento, ha cambiado, de suerte que los vapores de la sangre ya no entran en él; y, como sus fibras están rígidas y duras, ya no son tan fáciles de plegar» (AT, XI, 282). Cf. artículo CVII.

yados sólo cuando se sofoca de tal modo que aún queda algún resto de calor, que puede después reanimarlo. Ahora bien, hay muchas indisposiciones del cuerpo que pueden hacer desfallecer; pero entre las pasiones sólo el extremo gozo parece poder hacerlo. Y la manera en que creo que causa este efecto es que, abriendo extraordinariamente los orificios del corazón, la sangre de las venas entra en él tan de golpe y en tan gran cantidad, que no puede ser rarificada por el calor lo bastante rápidamente como para levantar las pequeñas pieles que cierran las entradas de esas venas, por medio de lo cual sofoca el fuego, que cuida normalmente, cuando entra en el corazón con mesura.

419 ARTÍCULO CXXIII

Por qué no nos desmayamos de tristeza

Parece que una gran tristeza, que sobreviene inopinadamente, debe estrechar los orificios del corazón tanto que puede apagar también su fuego; sin embargo no observamos que esto suceda, o, si sucede, lo hace muy raramente; y creo que es por-

que no puede haber tan poca sangre en el corazón que no sea suficiente para mantener el calor, cuando sus orificios están casi cerrados.

ARTÍCULO CXXIV

De la risa

La risa consiste en que la sangre que viene de la cavidad derecha del corazón por la vena arterial[51], al hinchar los pulmones súbitamente y varias veces, hace que el aire que contienen se vea forzado a salir con ímpetu por la garganta, donde forma una voz inarticulada y ruidosa; y tanto los pulmones al hincharse como ese aire al salir empujan todos los músculos del diafragma, el pecho y la garganta, por medio de lo cual hacen mover los del rostro que tienen alguna conexión con ellos. Y no es más que esta acción del rostro, con esa voz inarticulada y ruidosa, lo que se llama la risa[52].

[51] Descartes se está refiriendo a la arteria pulmonar, la encargada de llevar la sangre venosa del ventrículo derecho al pulmón. De ella se habla en la V parte del *Discurso* al ocuparse de los ventrículos del corazón o «cavidades que hay en él. En primer lugar, la que está en su lado derecho, a la que van a parar dos tubos muy anchos; a saber, la vena cava, que es el principal receptáculo de la sangre y como el tronco del árbol cuyas ramas son todas las otras venas del cuerpo, y la vena arterial, mal llamada así, porque es en realidad una arteria, la cual, teniendo su origen en el corazón, se divide, después de salir de él, en varias ramas que van a extenderse por todas partes en los pulmones» (AT, VI, 47).

[52] Recibidas *Las pasiones del alma* por Brasset, escribe una carta a Descartes, el 27 de noviembre de 1649, en la que le comunica unir a su agradecimiento el de su hija, «ya que habéis querido que participase de la misma. Ella no tiene hasta aquí más clase de pasión que la de reírse; si le sobrevienen otras, estará obligada a comunicároslo, señor, para conocerlas y servirse de ellas» (AT, V, 450).

420

ARTÍCULO CXXV

Por qué no acompaña a los mayores gozos

Ahora bien, aunque parezca que la risa sea uno de los principales signos del gozo, sin embargo sólo puede causarla cuando es mediocre y hay alguna admiración o algún odio mezclado con él. Pues por experiencia encontramos que, cuando estamos extraordinariamente gozosos, nunca el motivo de este gozo hace que estallemos de risa[53]; e incluso no podemos vernos fácilmente incitados a ella por otra causa que no sea estar tristes. La razón es que, en los grandes gozos, el pulmón está siempre tan lleno de sangre que no puede hincharse más a pesar de nuestros intentos.

ARTÍCULO CXXVI

Cuáles son sus principales causas

Únicamente puedo señalar dos causas que hinchen el pulmón así de rápido. La primera es la sorpresa de la admiración, que, al estar unida al gozo, puede abrir tan súbitamente los orificios del corazón que la sangre, entrando en abundancia y de golpe en su lado derecho por la vena cava, se rarifica, y, pasando por la vena arterial, hincha el pulmón[54]. La otra es la mezcla de algún licor que au-

[53] En carta a Isabel del 6 de octubre de 1645, escribe Descartes que «no siempre, cuando se tiene más alegría, se tiene el espíritu más satisfecho; al contrario, los grandes gozos son ordinariamente taciturnos y serios, y sólo los mediocres y pasajeros están acompañados de la risa» (AT, IV, 305).

[54] A la consulta realizada por Isabel, en carta del 25 de abril de 1646: «Cuando habláis de los signos exteriores de estas pasiones,

menta la rarefacción de la sangre. Y no encuentro otra explicación a esto que la siguiente: la parte de
421 sangre más fluida / que proviene del bazo hacia el corazón, empujada por una ligera emoción de odio y ayudada por la sorpresa de la admiración, y al mezclarse ahí con la sangre que viene de los otros lugares del cuerpo, que el gozo hace entrar en abundancia, puede hacer que esta sangre se dilate mucho más que de costumbre; de la misma manera que se ven muchos otros licores inflamarse de golpe, cuando están sobre el fuego y se vierte un poco de vinagre en el recipiente que los contiene[55]; pues

decís que la admiración, unida al gozo, hace ensanchar los pulmones con diversas sacudidas, para causar la risa. A lo cual os suplico que añadáis de qué manera la admiración (que, según vuestra descripción, parece no obrar más que en el cerebro) puede abrir tan rápidamente los orificios del corazón para producir este efecto» (AT, IV, 405); contesta Descartes, en carta del mes de mayo de 1646: «En cuanto a la admiración, aunque tenga su origen en el cerebro, y el solo temperamento de la sangre no la puede causar tal como puede a menudo causar el gozo o la tristeza, sin embargo puede, por medio de la impresión que produce en el cerebro, actuar sobre el cuerpo tanto como cualquiera de las otras pasiones, o incluso más en alguna manera, porque la sorpresa que contiene causa los movimientos más rápidos de todos. Y como puede moverse la mano o el pie casi en el mismo instante que se piensa en moverlos, porque la idea de este movimiento, que se forma en el cerebro, envía los espíritus a los músculos que sirven a este efecto; así, la idea de una cosa agradable que sorprende al espíritu envía en seguida los espíritus a los nervios que abren los orificios del corazón; y la admiración no hace en esto otra cosa que, por la sorpresa, aumentar la fuerza del movimiento que causa el gozo, y hace que, siendo dilatados de golpe los orificios del corazón, la sangre que entra por la vena cava y sale por la vena arterial hinche súbitamente el pulmón» (AT, IV, 409-410).

[55] Se dice, en la V parte del *Discurso*, que Dios, tras formar el cuerpo del hombre, «provocó en su corazón uno de esos fuegos sin luz, que ya había explicado, y que no concebía de otra naturaleza que la que calienta el heno, cuando se lo encierra antes de que esté seco, o que lleva a ebullición los vinos nuevos, cuando se los deja fermentar

la parte más fluida de la sangre que viene del bazo es de naturaleza semejante al vinagre. La experiencia también nos hace ver que en todas las ocasiones que pueden producir esa risa ruidosa, que viene del pulmón, hay siempre algún pequeño motivo de odio, o al menos de admiración. Y quienes no tienen sano el bazo se ven expuestos no solamente a estar más tristes sino también, de vez en cuando, más alegres y dispuestos a la risa que los demás, ya que el bazo envía dos clases de sangre hacia el corazón, una muy espesa y pura, que causa la tristeza, y otra muy fluida y sutil, que causa el gozo. Y con frecuencia, después de habernos reído mucho, nos sentimos naturalmente inclinados a la tristeza[56], porque, al haberse agotado la parte más fluida de la sangre del bazo, la otra más pura la sigue hacia el corazón.

ARTÍCULO CXXVII

Cuál es su causa en la indignación

En cuanto a la risa que acompaña a veces a la indignación, es habitualmente artificial y fingida.
422 Pero, cuando / es natural, parece provenir del gozo

con su hollejo» (AT, VI, 46), y, en *La descripción del cuerpo humano*, que «no es necesario imaginar que ese calor sea de otra naturaleza de la que es en general toda la que es causada por la mezcla de algún licor, o alguna levadura, que hace que el cuerpo donde está se dilate» (AT, XI, 228).

[56] En *Cogitationes privatae* reconoce Descartes que, aun cuando «el tránsito de pasión a pasión se hace por medio de las próximas; sin embargo, a menudo hay un tránsito más violento a partir de contrarias, como si se anuncia de repente un hecho triste en un alegre festín» (AT, XI, 217).

que tenemos al ver que no puede ofendernos el mal que nos indigna, y, con ello, que nos sorprende la novedad o el encuentro inopinado de ese mal; de manera que el gozo, el odio y la admiración contribuyen a ella[57]. Sin embargo, quiero creer que también puede producirla, sin ningún gozo, el solo movimiento de la aversión, que envía sangre del bazo al corazón, donde es rarificada y empujada de allí al pulmón, al que hincha fácilmente, cuando lo encuèntra casi vacío. Y generalmente todo lo que puede hinchar el pulmón de esta manera súbita causa la acción externa de la risa, excepto cuando la tristeza la cambia en la de los gemidos y gritos que acompañan a las lágrimas. A propósito de lo cual, Vives[58] escribe de sí mismo que, cuando había estado mucho tiempo sin comer, los primeros trozos que se metía en la boca le obligaban a reír: lo cual podía provenir de que su pulmón, vacío de sangre por la falta de alimento, se hinchaba rápidamente con el primer jugo que pasaba de su estómago al corazón, y que la sola imaginación de comer podía conducir a ello, antes incluso de que el de los alimentos que comía hubiera llegado allí[59].

[57] Cf. artículos CXCV-CXCVII.

[58] Al margen de la edición *princeps* está escrito: «I. L. Vives, 3. *de Animâ*. cap. *de Risu*». La nota se refiere al Capítulo 10, «Sobre la risa», del libro III de la obra de Juan Luis Vives (1492-1540) *De anima et vita*, su conocido *Tratado del alma*, en la que pretende «no [...] saber qué es el alma, aunque sí, y en gran manera, cómo es y cuáles son sus operaciones» (I, 12) y del que «es el tratado sobre *las pasiones*, que se incluye en el libro tercero, el fundamento de toda la doctrina moral, tanto privada como pública» (Pref.).

[59] En el capítulo antedicho, escribe Vives que «yo mismo, al primer o segundo bocado que tomo, tras un prolongado ayuno, no puedo contener la risa, lo que se explica por dilatarse con la comida el diafragma contraído». El papel atribuido a la imaginación es aporta-

ARTÍCULO CXXVIII

Del origen de las lágrimas

423 Como la risa nunca es causada por los mayores / gozos, así las lágrimas no provienen de una tristeza extrema, sino solamente de la mediana que va acompañada o seguida por algún sentimiento de amor, o también de gozo[60]. Y para entender bien su origen debe señalarse que, aunque continuamente salgan muchos vapores de todas las partes de nuestro cuerpo, de ninguna salen tantos como de los ojos, debido al tamaño de los nervios ópticos[61] y la

ción de Descartes, quien atribuye fuerza motriz a las imágenes, conforme a lo manifestado al P. Gibieuf, en carta del 19 de enero de 1642, al reconocer que advertimos en los animales «movimientos semejantes a los que siguen a nuestras imaginaciones o sentimientos» (AT, III, 479) y a lo escrito en la Regla XII, al explicar «cómo la fantasía puede ser causa de muchos movimientos en los nervios, cuyas imágenes, sin embargo, no contiene en ella expresas, sino algunas otras, de las cuales pueden seguirse estos movimientos [...]. Y por esto se puede comprender cómo pueden realizarse todos los movimientos de los demás animales, aunque en ellos no se admita en absoluto ningún conocimiento de las cosas, sino tan sólo una imaginación puramente corporal; y también cómo se realizan en nosotros mismos todas aquellas operaciones que llevamos a cabo sin concurso alguno de la razón» (AT, X, 415).

[60] Algunos meses después de la muerte de su hija, Francine, y de su padre, Joachin, escribe Descartes a Pollot, en carta de mediados de 1641: «No soy de los que creen que las lágrimas y la tristeza sólo son propias de las mujeres, y que, para parecer hombre fuerte, uno debe esforzarse en mostrar siempre un rostro tranquilo. He sentido hace poco la pérdida de dos personas que me eran muy cercanas y he experimentado que los que querían evitarme la tristeza la exacerbaban, mientras que me encontraba aliviado por la amabilidad de aquellos a los que yo veía conmovidos por mi disgusto» (AT, III, 278-279).

[61] Habla Descartes del «tamaño de los nervios ópticos» porque, como escribe en el *Tratado del hombre*, los nervios del cuerpo humano

123 de 165

multitud de las pequeñas arterias por donde llegan a ellos; y que, del mismo modo que el sudor no está compuesto más que de vapores que, saliendo de las otras partes, se convierten en agua sobre su superficie, también las lágrimas se hacen vapores que salen de los ojos.

ARTÍCULO CXXIX

De la manera en que los vapores se cambian en agua

Ahora bien, como he escrito en los *Meteoros*, explicando de qué manera los vapores del aire se convierten en lluvia, debido a que están menos alterados o son más abundantes que de costumbre[62];

pueden ser comparados con los tubos integrantes de los mecanismos que hacen funcionar, por ejemplo, las fuentes (cf. AT, XI, 130-131); lo que repite en el artículo VII de *Las pasiones* al decir de «los nervios que son como pequeños filamentos o pequeños tubos que vienen del cerebro».

[62] En el Discurso II, «Sobre los vapores y las exhalaciones», señala Descartes que «esos vapores pueden ser más o menos comprimidos o dilatados, más o menos calientes o fríos, más o menos transparentes u oscuros, más o menos húmedos o secos, según ocasiones», siendo los más húmedos los «más dispuestos a conversirse en agua y a mojar o humedecer los otros cuerpos como hace el agua [...], a causa de que sus partes, estando más agitadas, pueden introducirse mejor en los poros de los otros cuerpos para humedecerlos; pero también puede decirse, en otro sentido, que lo son menos, a causa de que la excesiva agitación de sus partes les impide poder adoptar tan fácilmente la forma de agua» (AT, VI, 243 y 247); y en el Discurso VI, «Sobre la nieve, la lluvia y el granizo», escribe que «en cuanto a las nubes que no están compuestas sino de gotas de agua, es fácil de entender, por lo que he dicho, cómo descienden en forma de lluvia: a saber, bien por su propio peso, cuando sus gotas son bastante gruesas; bien porque el aire que está debajo, al retirarse,

también creo que, cuando los que salen del cuerpo están mucho menos alterados que de costumbre, aunque no sean tan abundantes, no dejan de conver-

o el que está arriba, al comprimirlas, les dan ocasión de descender; bien porque concurren a la vez varias de estas causas. Y es que, cuando el aire de debajo se retira, se produce la lluvia más menuda que pueda haber; pues incluso es entonces alguna vez tan menuda, que no se dice que eso sea lluvia, sino más bien una neblina que desciende; como, al contrario, es muy gruesa, cuando la nube no desciende sino porque es presionada por el aire de arriba, pues sus gotas más altas, descendiendo las primeras, encuentran allí otras que las engrosan. Además, he visto alguna vez en verano, durante un tiempo apacible acompañado de un calor pesado y sofocante, que comenzaba a caer una lluvia tal antes incluso de que hubiese aparecido nube alguna; la causa de esto era que, habiendo en el aire muchos vapores que, sin duda, eran presionados por los vientos de otros lugares, tal como la calma y el peso del aire atestiguaban, las gotas en que estos vapores se convertían llegaban a ser muy gruesas al caer, y caían a medida que se formaban.» Y el último párrafo de este Discurso es el siguiente: «Asimismo, si el rocío no cae y se ve por la mañana elevarse las neblinas y dejar la tierra completamente seca, esto es signo de lluvia; pues esto no sucede apenas sino cuando la tierra, no habiéndose enfriado lo suficiente por la noche o estando extraordinariamente recalentada por la mañana, produce muchos vapores que, empujando estas neblinas hacia el cielo, hacen que sus gotas, reencontrándose, se engrosen y se dispongan a caer como lluvia muy poco después. Es también un signo de lluvia ver que, estando nuestro aire muy cargado de nubes, el sol no deja de parecer bastante claro desde la mañana; pues esto significa que no hay otras nubes en el aire vecino al nuestro hacia el Oriente que impidan que el calor del sol condense las que están encima de nosotros e incluso también que no eleve nuevos vapores de nuestra tierra que las aumenten. Mas, teniendo lugar esta causa sólo por la mañana, si no llueve antes del mediodía, nada puede hacer anticipar lo que sucederá hacia la noche. Nada diré de muchos otros signos de lluvia que se observan, porque son muy inciertos para la inmensa mayoría; y, si consideráis que el mismo calor que se requiere ordinariamente para condensar las nubes y propiciar la lluvia las puede también muy al contrario dilatar y cambiar en vapores, que algunas veces se dispersan insensiblemente en el aire y otras causan vientos, según que las partes de estas

tirse en agua; lo cual causa los sudores fríos provenientes a veces de la debilidad, cuando se está enfermo. Y creo que, cuando son mucho más abundantes, siempre que no estén por esto más alterados, se con-
424 vierten también en / agua; lo cual es causa del sudor que aparece cuando se hace algún ejercicio. Pero entonces los ojos no sudan, porque, durante los ejercicios del cuerpo, la mayoría de los espíritus van a los músculos que sirven para moverlo, y van muchos menos por el nervio óptico hacia los ojos. Es una misma materia la que compone la sangre, cuando está en las venas o en las arterias; los espíritus, cuando está en el cerebro, en los nervios o en los músculos; los vapores, cuando sale en forma de aire; y, en fin, el sudor o las lágrimas, cuando se espesa en agua sobre la superficie del cuerpo o de los ojos.

ARTÍCULO CXXX

Cómo lo que causa dolor en el ojo le incita a llorar

Y sólo puedo advertir dos causas que hacen que los vapores que salen de los ojos se cambien en lágrimas. La primera es cuando la forma de los poros por donde pasan ha cambiado, por cualquier posible accidente; pues esto, al retardar el movimiento de esos vapores y cambiar su orden, puede hacer que se conviertan en agua. Así, con sólo una paja

nubes se encuentren un poco más presionadas o separadas y que ese calor esté un poco más o menos acompañado de humedad, y que el aire que está en los alrededores se dilate más o menos, o se condense, comprenderéis suficientemente que todas estas cosas son demasiado variables e inciertas para ser previstas con seguridad por los hombres» (AT, VI, 308-309 y 310-311).

que caiga en el ojo pueden salir unas lágrimas, porque, al provocar el dolor, cambia la disposición de sus poros; de suerte que, estrechándose algunos, las partes pequeñas de los vapores pasan menos rápidamente; y en lugar de salir como antes igual-
425 mente distantes unas de / otras, y permaneciendo separadas, llegan a tocarse, dado que el orden de los poros es perturbado, por medio de lo cual se juntan y así se convierten en lágrimas.

ARTÍCULO CXXXI

Cómo se llora de tristeza

La otra causa es la tristeza, seguida de amor o de gozo, o generalmente de alguna causa que hace que el corazón impulse mucha sangre por las arterias. Se requiere la tristeza porque, al enfriar toda la sangre, estrecha los poros de los ojos. Pero, como a medida que los estrecha, disminuye también la cantidad de vapores a los que deben dar paso, esto no basta para producir lágrimas, si no hay otra causa que aumente al mismo tiempo la cantidad de vapores. Y nada la aumenta más que la sangre que es enviada hacia el corazón en la pasión del amor. Por eso vemos que los que están tristes no vierten continuamente lágrimas, sino sólo a intervalos, cuando hacen una nueva reflexión sobre los objetos a los que tienen afecto.

ARTÍCULO CXXXII

De los gemidos que acompañan a las lágrimas

Y entonces los pulmones a veces también se hinchan de golpe por la abundancia de la sangre

426 que les entra / y que expulsa el aire que contenían, el cual, saliendo por la garganta, engendra los gemidos y los gritos que habitualmente acompañan a las lágrimas. Y estos gritos de ordinario son más agudos que los que acompañan a la risa, aunque se produzcan casi de la misma manera; y la razón de esto es que los nervios que sirven para ensanchar o estrechar los órganos de la voz, para volverla más grave o más aguda, como están unidos a los que abren los orificios del corazón durante el gozo y los estrechan durante la tristeza, hacen que estos órganos se ensanchen o se estrechen al mismo tiempo.

ARTÍCULO CXXXIII

Por qué los niños y los viejos lloran fácilmente

Los niños y los viejos tienen más tendencia a llorar que los de mediana edad, pero es por diversas razones. Los viejos lloran a menudo de afección y de gozo, pues estas dos pasiones unidas envían mucha sangre a su corazón, y de ahí muchos vapores a sus ojos; y la alteración de estos vapores es retardada de tal manera por la frialdad de su naturaleza que se convierten fácilmente en lágrimas, aunque ninguna tristeza les haya precedido. Porque, si algunos viejos lloran también muy fácilmente por enfado, no es tanto la constitución de su cuerpo como la de su espíritu la que les dispone a ello. Y esto sólo les sucede a los que son tan débiles que se dejan abatir completamente por pequeños motivos de dolor, temor o piedad. Lo mismo
427 les sucede a los / niños, que casi no lloran de gozo, sino más bien de tristeza, incluso cuando no le

acompaña el amor; pues tienen siempre sangre suficiente para producir muchos vapores cuyo movimiento, al ser retardado por la tristeza, los convierte en lágrimas.

ARTÍCULO CXXXIV

Por qué algunos niños palidecen en lugar de llorar

Sin embargo, hay algunos que palidecen en lugar de llorar, cuando están enfadados[63]; lo cual puede atestiguar en ellos un juicio y una valentía extraordinarios; a saber, cuando esto proviene de que consideran la magnitud del mal y se preparan para una fuerte resistencia, del mismo modo que los más mayores. Pero es más generalmente un signo de mal temperamento; a saber, cuando esto proviene de que tienen tendencia al odio o al miedo, pues son pasiones que disminuyen la materia de las lágrimas. Y vemos, al contrario, que los que lloran muy fácilmente tienen tendencia al amor y a la piedad.

ARTÍCULO CXXXV

De los suspiros

La causa de los suspiros es muy distinta de la de
428 las lágrimas, aunque presuponen como éstas la /

[63] Escribe Descartes en sus *Cogitationes privatae*: «Hay algunas partes en los espíritus de todos que, aunque tocadas levemente, excitan fuertes sentimientos: así, si se reprende a un niño de ánimo fuerte, no llorará pero se encolerizará; otro llorará» (AT, X, 217).

tristeza[64]. Porque, mientras que nos vemos incitados a llorar, cuando los pulmones están llenos de sangre, nos vemos incitados a suspirar, cuando están casi vacíos y alguna imaginación de esperanza o de gozo abre el orificio de la arteria venosa que la tristeza había estrechado; porque entonces la poca sangre que queda en los pulmones, cayendo de repente al lado izquierdo del corazón por esta arteria venosa, y siendo impulsada por el deseo de llegar a este gozo, que agita al mismo tiempo todos los músculos del diafragma y del pecho, el aire es impulsado velozmente por la boca a los pulmones para llenar el lugar que deja la sangre. Y es esto lo que se llama suspirar.

ARTÍCULO CXXXVI

De dónde vienen los efectos de las pasiones que son particulares en ciertos hombres

Por lo demás, a fin de suplir aquí con pocas palabras todo lo que podría añadirse respecto de los diversos efectos o diversas causas de las pasiones,

[64] A una objeción formulada por Isabel, en carta del 25 de abril de 1646: «Esas pasiones que señaláis como causa de los suspiros no pueden serlo siempre, puesto que la costumbre y la repleción del estómago los producen también» (AT, IV, 405), responde Descartes, en carta de mayo de 1646, que «puede suspirarse a veces por costumbre o por enfermedad, pero esto no impide que los suspiros sean signos exteriores de la tristeza y del deseo, cuando son estas pasiones las que los causan. Nunca he oído decir ni observado que a veces fueran también causados por la repleción del estómago; pero, cuando esto sucede, creo que es un movimiento del que la naturaleza se sirve para hacer que el jugo de los alimentos pase más pronto por el corazón y así que el estómago se quede vacío antes. Porque los suspiros, agitando el pulmón, hacen que la sangre que contiene descienda más deprisa por la arteria venosa al lado izquierdo del corazón, y así que la nueva sangre, compuesta del jugo de los alimentos, que viene del estómago por el hígado y por el corazón hasta el pulmón, pueda ser recibida fácilmente allí» (AT, IV, 410-411).

me limitaré a repetir el principio sobre el que se apoya todo lo que he escrito[65]; a saber, que hay tal unión entre nuestra alma y nuestro cuerpo que, cuando hemos unido una vez alguna acción corporal con algún pensamiento, la una no se nos presenta después sin que el otro se presente también; y que no son siempre las mismas acciones las que se unen a los mismos pensamientos. Pues esto
429 basta para dar / razón de todo lo que cada cual puede advertir de particular, en sí mismo o en otros, tocante a este asunto, que no ha sido explicado aquí. Y, por ejemplo, es fácil pensar que las aversiones extrañas de algunos, que les impiden soportar el olor de las rosas, la presencia de un gato o cosas semejantes, provienen únicamente de que al comienzo de su vida objetos parecidos les molestaron, o bien les afectaron, molestando a su madre, cuando estaba encinta. Pues es muy seguro que hay una relación entre los movimientos de la madre y los del niño que está en su vientre, de forma que lo que molesta al uno daña al otro. Y el olor de las rosas pudo haber causado muchos dolores de cabeza a un niño, cuando estaba aún en la cuna, o un gato pudo haberle asustado mucho, sin que nadie se diera cuenta ni él guardara después ningún recuerdo, aunque la idea de la aversión que tenía entonces hacia esas rosas o hacia ese gato permanece impresa en su cerebro hasta el fin de su vida.

[65] Cf. artículo L.

ARTÍCULO CXXXVII

Del uso de las cinco pasiones aquí explicadas en tanto que se refieren al cuerpo

Después de haber dado las definiciones del amor, el odio, el deseo, el gozo, la tristeza, y tratado de todos los movimientos corporales que los causan o los acompañan, sólo nos queda considerar aquí / su uso. Respecto de lo cual hay que advertir que, según la disposición de la naturaleza, se refieren todas al cuerpo, y no se dan en el alma más que en tanto que está unida a él; de suerte que su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto[66]. Y, en este sentido, la tristeza y el gozo son las dos primeras que se emplean. Pues el alma sólo advierte inmediatamente las cosas que dañan al cuerpo por el sentimiento que tiene del dolor, el cual produce en ella, primeramente, la pasión de la tristeza, inmediatamente después el odio a lo que causa este dolor, y, en tercer lugar, el deseo de librarse de él. Como también el alma advierte inmediatamente las cosas útiles para el cuerpo sólo por cierto cosquilleo que, provocándole el gozo, en seguida hace nacer el amor por lo que se cree ser su causa, y, finalmente, el deseo de adquirir lo que puede hacer que uno continúe con este gozo, o bien que se goce aun después de otro semejante[67]. Lo cual hace ver que las cinco son muy útiles para el cuerpo, e incluso que la tristeza es de alguna manera anterior y más necesaria que el gozo, y el odio

430

[66] Cf. artículos XL y LII.
[67] Cf. artículos CVII-CXI.

que el amor, porque importa más rechazar las cosas que perjudican y pueden destruir que adquirir las que añaden alguna perfección sin la cual se puede subsistir.

431

ARTÍCULO CXXXVIII

De sus defectos y de los medios de corregirlos

Mas, aunque ese uso de las pasiones sea el más natural que pueden tener, y aunque todos los animales sin razón dirigen su vida sólo por movimientos corporales, semejantes a los que habitualmente les siguen en nosotros y que nuestra alma se ve incitada por aquéllas a consentir, sin embargo, no siempre es bueno, ya que hay muchas cosas perjudiciales para el cuerpo que al principio no causan tristeza, o incluso que dan gozo; y otras que le son útiles, aunque primero sean incómodas. Y, además, casi siempre hacen parecer, tanto los bienes como los males que representan, mucho más grandes e importantes de lo que son; de suerte que nos incitan a buscar unos y rehuir otros con más ardor y cuidado de lo que conviene; como vemos también que a los animales a menudo les engañan las trampas y, para evitar pequeños males, se precipitan en otros mayores. Por eso debemos servirnos de la experiencia y de la razón, para distinguir el bien del mal y conocer su justo valor, a fin de no tomar lo uno por lo otro y de no querer nada en exceso[68].

[68] Desde los griegos se viene reclamando que debe evitarse todo exceso: así, una de las máximas délficas, el *medèn ágan* de Solón [DK 10, 3 (I 63, 14)], aconsejaba «nada en demasía» (cf. Platón, *Protágoras*, 343b, y *Cármides*, 164d-165b) y uno de los fragmentos de Heráclito reza: «Es preciso apagar el desenfreno (*hýbrin*) más que un incendio» [DK B43 (I 160, 12)].

432 ARTÍCULO CXXXIX

Del uso de las mismas pasiones, en tanto que pertenecen al alma; y primeramente del amor

Lo cual bastaría, si no tuviésemos más que el cuerpo, o si él fuese nuestra mejor parte; pero, puesto que sólo es la menor, debemos considerar las pasiones sobre todo en tanto que pertenecen al alma, con respecto a la cual el amor y el odio provienen del conocimiento y preceden al gozo y a la tristeza, excepto cuando estas dos últimas ocupan el lugar del conocimiento, del que son especies[69]. Y

[69] En respuesta a una pregunta de Chanut mantiene Descartes, en carta del 1.º de febrero de 1647, su distinción «entre el amor que es puramente intelectual o razonable y el que es una pasión. El primero no es, me parece, otra cosa que, cuando nuestra alma percibe algún bien, ya presente, ya ausente, que juzga serle conveniente, se une a él voluntariamente, es decir, se considera a sí misma con ese bien como un todo del que éste es una parte y ella otra. A consecuencia de lo cual, si es presente, es decir, si lo posee, o se halla poseída, o, en fin, se halla unida a él no sólo por su voluntad sino también realmente y de hecho, de la manera que le conviene estar unida, el movimiento de su voluntad que acompaña al conocimiento que tiene de lo que le es un bien, es su gozo; y, si está ausente, el movimiento de su voluntad que acompaña al conocimiento que tiene de estar privada de él, es su tristeza; pero el que acompaña al conocimiento que tiene de que le sería bueno adquirirlo, es su deseo. Y todos estos movimientos de la voluntad en que consisten el amor, el gozo, la tristeza y el deseo, en tanto que son pensamientos razonables y no pasiones, podrían hallarse en nuestra alma, aunque no tuviese cuerpo» (AT, IV, 601-602). En otra carta, la del 21 de febrero de 1648, le dice: «Siempre puede obtenerse mucha satisfacción de ocupar el espíritu en cosas difíciles, cuando se logra éxito en ellas, aunque no lo ocupe uno en las mismas cosas que tal vez hubiera elegido, si se hubiese tenido libertad para ello» (AT, V, 131-132). En la III parte del *Discurso*, tras las máximas de la moral constituida *par provision*, confiesa: «En fin, como conclusión de esta moral, se me ocurrió hacer una revisión de las diversas ocupaciones que tienen los hombres en esta vida, para intentar elegir la mejor; y sin querer decir nada de las de los demás, pensé que no podía hacer nada mejor que continuar en la misma en que me encontraba, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y aproximarme cuanto pudiera al conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito. Había experimentado tan intensas satisfacciones desde que había comenzado a servirme de dicho método, que no creía que se pudieran recibir más agradables ni más inocentes en esta vida; y, al descubrir todos los días por medio de él algunas verdades que me parecían bastante importantes y comúnmente ignoradas por los demás hombres, la satisfacción que esto me producía colmaba de tal manera mi espíritu que todo lo demás no me afectaba en absoluto» (AT, VI, 27).

cuando este conocimiento es verdadero, es decir, cuando las cosas que nos lleva a amar son verdaderamente buenas y las que nos llevan a odiar son verdaderamente malas, el amor es incomparablemente mejor que el odio[70]; no podría ser demasiado grande y nunca deja de producir el gozo. Digo que este amor es extremadamente bueno, porque, uniendo a nosotros verdaderos bienes, nos perfecciona otro tanto. Digo también que no podría ser demasiado grande; pues todo lo que el más excesivo puede hacer es unirnos tan perfectamente a estos bienes que el amor que tenemos particularmente por nosotros mismos no hace ninguna distinción; lo cual no creo que pueda ser malo nunca. Y le sigue necesariamente el gozo, porque nos representa lo que amamos como un bien que nos pertenece.

433 ARTÍCULO CXL

Del odio

El odio, al contrario, no podría ser tan pequeño que no perjudicase, y nunca existe sin triste-

[70] Cf. artículo CXLII.

za[71]. Digo que no podría ser demasiado pequeño, porque el odio al mal no puede incitarnos a ninguna acción mejor de lo que nos incita el amor al bien, al que es contrario; al menos cuando conocemos lo bastante ese bien y ese mal. Pues confieso que el odio al mal que sólo se manifiesta por el dolor es necesario respecto del cuerpo; pero aquí solamente hablo del que proviene de un conocimiento más claro, y solamente lo relaciono con el alma. Digo también que nunca existe sin tristeza, porque, al no ser el mal más que una privación, no puede concebirse sin algún sujeto real en el que existe, y no hay nada real que no tenga en sí alguna bondad[72], de manera que el odio que nos aleja de un mal nos aleja por el mismo medio del bien al que está unido, y la privación de este bien, estando representado a nuestra alma como un defecto que le pertenece, excita en ella la tristeza. Por ejemplo, el odio que nos aleja de las malas costumbres de alguno nos aleja por el mismo medio de su conversación, en la cual podríamos encontrar algún bien del que nos disgusta privarnos. Y así en los demás odios se puede advertir algún motivo de tristeza.

[71] En carta a Chanut del 1.º de febrero de 1647, le responde a una de las cuestiones planteadas diciéndole que «el odio está siempre acompañado de tristeza y de pena» (AT, IV, 614).

[72] Descartes afirma aquí la trascendencia de la bondad, manteniendo la célebre tesis admitida por la mayor parte de los pensadores medievales, según la cual el Bien es convertible con el Ser, dado que el Bien y el Ser son una y la misma cosa: Sostienen San Agustín que «cualesquiera que sean las cosas son buenas» (*Confessiones*, VII, 12,18) y Santo Tomás de Aquino que «todo ser, en cuanto es ser, es bueno» y que «bien y ser son lo mismo en la realidad, y sólo son distintos según la razón» (*Suma teológica*, I, q. 5, aa. 3 y 1).

434

ARTÍCULO CXLI

Del deseo, del gozo y de la tristeza

En cuanto al deseo, es evidente que, cuando procede de un conocimiento verdadero, no puede ser malo, siempre que no sea excesivo y que este conocimiento lo regule[73]. Es evidente también que el gozo no puede dejar de ser bueno, ni la tristeza de ser mala, en relación con el alma; porque en esa última consiste toda la incomodidad que el alma recibe del mal y en el primero consiste todo el disfrute del bien que le pertenece. De manera que, si no tuviésemos cuerpo, osaría decir que no podríamos abandonarnos demasiado al amor y al gozo, ni evitar demasiado el odio y la tristeza. Pero los movimientos corporales que les acompañan pueden todos ser perjudiciales para la salud, cuando son muy violentos; y, al contrario, serle útiles, cuando son sólo moderados.

ARTÍCULO CXLII

Del gozo y del amor, comparados con la tristeza y el odio

Por lo demás, puesto que el alma debe rechazar el odio y la tristeza, incluso cuando proceden de un

[73] Comentándole a Isabel, en carta del 4 de agosto de 1645, el *De vita beata* de Séneca (*ca.* 4-65), sostiene Descartes que «toda clase de deseos no son incompatibles con la beatitud; sino sólo aquellos que están acompañados de impaciencia y de tristeza»; por lo que «Séneca hubiese debido enseñarnos todas las verdades principales, cuyo conocimiento se requiere para facilitar el empleo de la virtud, regular nuestros deseos y nuestras pasiones, y gozar así de la beatitud natural» (AT, IV, 266 y 267). Cf. artículo CXLIV.

conocimiento verdadero, debe hacerlo con mayor razón cuando provienen de alguna falsa opinión.
435 Pero se puede dudar de si el amor y el gozo son / buenos o no, cuando están tan mal fundados; y me parece que, precisamente si se les considera sólo en lo que son en sí mismos, respecto del alma, puede decirse que, aunque el gozo sea menos sólido y el amor menos ventajoso que cuando tienen un mejor fundamento, no dejan de ser preferibles a la tristeza y al odio también mal fundados. De suerte que en las ocasiones de la vida en que no podemos evitar el azar de ser engañados, hacemos siempre mucho mejor en inclinarnos hacia las pasiones que tienden al bien que hacia las que se orientan al mal, aunque sólo sea para evitarlo. E incluso a menudo un gozo falso vale más que una tristeza cuya causa es verdadera[74]. Pero no me atrevo a decir lo mismo del amor, respecto del odio. Pues, cuando el odio es justo, nos aleja únicamente del sujeto que contiene el mal del que es bueno estar separado, mientras que el amor injusto nos une a cosas que pueden

[74] Confiesa Descartes a Isabel, en carta del 6 de octubre de 1645: «Varias veces me he planteado una duda: saber si es mejor estar alegre y contento, imaginando que los bienes que se poseen son mayores y más estimables de lo que son, e ignorando o no deteniéndose a considerar los que faltan, que tener más consideración y saber para conocer el valor justo de unos y otros y ponerse más triste. Si yo pensara que el soberano bien es el gozo, no dudaría de que debe tratarse de estar gozosos a cualquier precio y aprobaría la brutalidad de los que ahogan sus penas en vino o las aturden con tabaco. Pero distingo entre el soberano bien que consiste en el ejercicio de la virtud o, lo que es igual, en la posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre albedrío y la satisfacción del espíritu que sigue a esta adquisición. Por lo cual, viendo que es una perfección mayor conocer la verdad, incluso aunque sea en perjuicio nuestro, que ignorarla, confieso que vale más estar menos alegre y tener más conocimiento» (AT, IV, 304-305).

perjudicar, o al menos que no merecen apreciarse tanto; lo cual nos envilece y rebaja[75].

ARTÍCULO CXLIII

De las mismas pasiones en tanto que se refieren al deseo

Y justamente debe señalarse que lo que acabo de decir de estas cuatro pasiones ocurre sólo cuando las consideramos precisamente en sí mismas[76]

[75] A un problema planteado por Cristina de Suecia a Chanut, quien se lo traslada a Descartes, en carta del 1 de diciembre de 1646 —«saber, cuando se hace mal uso del amor o del odio, cuál de estos dos trastornos o malos usos era el peor» (AT, IV, 582)—, contesta Descartes: primero, «puede decirse que una pasión es peor que otra porque nos hace menos virtuosos, porque repugna más a nuestro contento o, en fin, porque nos lleva a mayores excesos y nos dispone a hacer más mal a los demás hombres»; segundo, «creo que el amor que tenemos hacia un objeto que no lo merece nos puede hacer peores de lo que nos hace el odio que tenemos hacia otro que deberíamos amar; porque hay más peligro en estar unido a una cosa que es mala y como transformado en ella del que hay en estar separado voluntariamente de una que es buena. Pero, cuando reparo en las inclinaciones o hábitos que nacen de esas pasiones, cambio de opinión: pues, viendo que el amor, por desordenado que sea, tiene siempre el bien como objeto, no me parece que pueda corromper tanto nuestras costumbres como hace el odio que no se propone más que el mal»; tercero, «si se pregunta cuál de estas dos pasiones nos lleva a mayores excesos y nos hace capaces de infligir mayor daño al resto de los hombres, me parece que debo decir que es el amor; porque tiene naturalmente mucha más fuerza y vigor que el odio, y porque a menudo el afecto que se tiene a un objeto de poca importancia causa incomparablemente mayores males de lo que podría hacer el odio a otro de más valor» (AT, IV, 613, 613-614 y 615). Cf. artículos CXXXIX y CXL.

[76] «las consideramos precisamente en sí mismas» (*elles sont considerées precisement en elles mesmes*), fórmula que repite lo dicho en el artículo anterior, «si se les considera precisamente sólo en lo que

131 de 165

436 y no nos llevan a ninguna acción. Porque, / en tanto que excitan en nosotros el deseo, por cuya mediación regulan nuestras costumbres, es cierto que todas aquellas cuya causa es falsa pueden perjudicar y, al contrario, todas aquellas cuya causa es justa pueden servir; e incluso que, cuando están igualmente mal fundadas, el gozo es normalmente más perjudicial que la tristeza, ya que ésta, dando contención y temor, predispone de algún modo a la prudencia[77], mientras que la otra vuelve inconsiderados y temerarios a quienes se abandonan a ella.

son en sí mismos» (*si on ne les considere precisement que ce qu'elles sont en elles mesmes*): Descartes considera las pasiones en su subjetividad psicológica, haciendo abstracción de todo lo demás, incluido el Bien absoluto.

[77] El término «prudencia» (*prudence*) traduce el vocablo griego *phrónesis*, que en ocasiones tiene el significado de «sabiduría práctica» (*sagesse*) que nos permite obrar sin excesos ni defectos: Para Platón «la prudencia es evidentemente un conocimiento, porque de ninguna manera se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento» (*República*, IV, 428b); para Aristóteles, puesto que «parece propio del prudente el poder discernir correctamente lo que es bueno y provechoso para él mismo, no en parte, como en lo referente a la salud o a la fuerza, sino en lo concerniente al vivir bien en general [...], la prudencia no podrá ser ciencia ni arte [...], sino una verdadera disposición racional práctica respecto de lo bueno y malo para el hombre» (*Ética nicomaquea*, VI, 5, 1140a24-1140b5); para Santo Tomás la prudencia es la principal de las cuatro virtudes cardinales y «consiste en la consideración misma de la razón» (*Suma teológica* I-II, q. 61, a. 2; cf. aa. 3 y 4); para San Francisco de Sales, «sobre el entendimiento llamado práctico, es decir, que discrimina las obras que conviene hacer o evitar, la luz natural derrama la prudencia, que inclina nuestro espíritu a discernir rectamente el mal que debemos evitar y rehuir y el bien que debemos hacer y perseguir» (*Tratado*, XI, 8; trad. cit., p. 655).

ARTÍCULO CXLIV

De los deseos cuyo cumplimiento sólo depende de nosotros

Mas, como estas pasiones sólo pueden llevarnos a una acción por la intermediación del deseo que excitan, es particularmente ese deseo lo que debemos cuidarnos de regular; y en esto consiste la principal utilidad de la moral. Ahora bien, del mismo modo que, como he dicho hace poco[78], siempre es bueno, cuando sigue a un conocimiento verdadero, tampoco puede dejar de ser malo, cuando está fundado sobre algún error. Y me parece que el error que se comete más generalmente, referente a los deseos, es que no se distinguen lo suficiente las cosas que dependen enteramente de nosotros de las que no dependen[79]. Pues, en cuanto a las que depen-

[78] Cf. artículo CXLI.

[79] En carta a Isabel del 4 de agosto de 1645, Descartes, haciéndose eco de lo escrito por Séneca en *Sobre la vida feliz*, «la vida feliz consiste en un alma libre, elevada, intrépida y estable, situada por encima del miedo y la codicia, cuyo único bien es la virtud, el único mal la vileza y todo lo demás una turba vil, que ni quita ni añade nada a la vida feliz, puesto que vienen y se van sin aumento ni detrimento del sumo bien» (cap. 4), escribe que, entre «las cosas que pueden darnos el soberano contento, veo que las hay de dos clases; a saber, las que dependen de nosotros, como la virtud y la sabiduría, y las que no dependen, como los honores, las riquezas y la salud» (AT, IV, 264). Expuesta, en la III parte del *Discurso*, la tercera máxima de la moral de que se proveyó, «tratar siempre de vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y de cambiar mis deseos antes que el orden del mundo», comenta Descartes que «haciendo, como se dice, de la necesidad virtud, no desearemos mucho más estar sanos, estando enfermos, o ser libres, estando en prisión, de lo que deseamos ahora tener cuerpos de una materia tan poco corruptible como los diamantes o alas para volar como los pájaros. Pero confieso que es necesario un prolongado ejercicio y una meditación frecuentemente reiterada para acostumbrarse a mirar desde esta perspectiva todas las cosas; y creo que en esto consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos que en

den sólo de nosotros, es decir, de nuestro libre albedrío, basta con saber que son buenas para no poder-
437 las desear con demasiado / ardor; porque es seguir la virtud hacer las cosas buenas que dependen de nosotros, y es cierto que no podríamos tener un deseo demasiado ardiente por la virtud. Además, de lo que deseamos de esta manera, no pudiendo dejar de conseguirlo, puesto que sólo de nosotros depende, recibiremos siempre toda la satisfacción que hemos esperado. Pero el error que se suele cometer nunca es que se desee demasiado, sino sólo que se desea demasiado poco[80]. Y el remedio soberano contra ello es liberarse el espíritu, tanto como se pueda, de toda clase de deseos menos útiles, después de tratar de conocer bien claramente y de considerar con atención la bondad de lo que va a desearse.

ARTÍCULO CXLV

De los que sólo dependen de las otras causas; y lo que es la fortuna

En cuanto a las cosas que de ningún modo dependen de nosotros, por buenas que puedan ser,

otro tiempo han podido sustraerse del imperio de la fortuna y, a pesar de los dolores y la pobreza, disputar en felicidad con sus dioses. Pues, ocupándose sin cesar en considerar los límites que les habían sido prescritos por la naturaleza, se persuadían con tanta seguridad de que nada estaba en su poder sino sus pensamientos, que esto sólo era suficiente para impedirles sentir afecto alguno hacia otras cosas; y disponían de ellos tan absolutamente que tenían por ello alguna razón para considerarse más ricos, poderosos, libres y dichosos que cualquiera de los demás hombres que, no teniendo esta filosofía, por favorecidos de la naturaleza y de la fortuna que puedan ser, nunca disponen de todo lo que quieren» (AT, VI, 25 y 26-27; cf. Epicteto, *Enchiridion*, I, 2-3).

[80] Cf. artículo CLVI.

nunca deben desearse con pasión[81], no solamente porque pueden no ocurrir, y afligirnos así tanto más cuanto más las hayamos deseado, sino principalmente porque, al tener ocupado en ellas nuestro pensamiento, nos apartan de llevar nuestro afecto a otras cosas cuya adquisición depende de nosotros.
438 Y hay dos remedios generales contra estos / vanos deseos: el primero es la generosidad, de la que hablaré después[82]; el segundo es que a menudo debemos reflexionar sobre la Providencia divina, y representarnos que es imposible que nada suceda de manera distinta de como ha sido determinado desde toda la eternidad por esa Providencia[83]; de suerte que es como una fatalidad o una necesidad inmutable que debe oponerse a la fortuna, para destruirla, como una quimera que proviene nada más

[81] A la cuestión formulada por Isabel, en carta del 25 de abril de 1646, de «¿cómo impedirnos desear con ardor las cosas que tienden necesariamente a la conservación del hombre (como la salud y los medios para vivir), que, sin embargo, no dependen de su albedrío?» (AT, IV, 405), responde Descartes: «No creo tampoco que se peque apenas por exceso deseando las cosas necesarias para la vida; tan sólo es necesario que se regulen los deseos de las malas o superfluas» (AT, IV, 411).

[82] Cf. artículos CLIII y CLIV.

[83] En cuanto a las cosas que es preciso conocer para juzgar y obrar bien, de acuerdo con lo dicho por Descartes en carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645, «la primera y principal es que hay un Dios, de quien dependen todas las cosas, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles, porque esto nos enseña a recibir bien todas las cosas que nos suceden, como siéndonos enviadas expresamente por Dios; y, dado que el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestro espíritu para considerarlo tal como es, nos hallamos naturalmente tan inclinados a amarle que incluso obtenemos gozo de nuestras aflicciones, pensando que su voluntad se ejecuta cuando la aceptamos» (AT, IV, 291-292).

que del error de nuestro entendimiento[84]. Porque sólo podemos desear lo que creemos que de alguna forma es posible, y no podemos creer como posibles las cosas que dependen de nosotros únicamente en tanto que pensamos que dependen de la fortuna, es decir, que juzgamos que pueden ocurrir y que a veces otras semejantes han ocurrido. Ahora bien, esta opinión se fundamenta solamente en que no conocemos todas las causas que contribuyen a cada efecto. Pues, cuando una cosa que hemos creído que depende de la fortuna no acontece, queda probado que alguna de las causas que eran necesarias para producirla ha faltado, y, por consiguiente, que era absolutamente imposible y que no ha sucedido nunca nada semejante, es decir, que para su producción haya faltado también una causa parecida; de suerte que, si no hubiésemos ignorado esto antes, nunca la habríamos creído posible, ni, por consiguiente, la habríamos deseado.

[84] Para llevar a cumplimiento la máxima, expuesta en la III parte del *Discurso*, de «*tascher tousiours plutost a me vaincre que la fortune, & a changer mes desirs que l'ordre du monde*», hace falta que, «al no determinarse nuestra voluntad a seguir ni a evitar alguna cosa sino porque nuestro entendimiento se la representa buena o mala, es suficiente juzgar bien para obrar bien y juzgar lo mejor posible para hacer también todo lo mejor, es decir, para adquirir todas las virtudes y a la vez todos los demás bienes que puedan adquirirse, y, cuando se está seguro de que esto es así, no se puede dejar de estar contento» (AT, VI, 25 y 28). En carta a Isabel del 1.º de septiembre de 1645, sostiene Descartes que «el verdadero menester de la razón es examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición parece depender de alguna manera de nuestra conducta, con el fin de que no dejemos nunca de emplear toda nuestra atención al tratar de procurarnos los que, en efecto, son más deseables; en lo cual, si la fortuna se opone a nuestros deseos e impide lograrlos, tendremos al menos la satisfacción de no haber perdido nada por nuestra culpa y no dejaremos de gozar de toda la beatitud natural cuya adquisición habrá estado en nuestro poder» (AT, IV, 284-285).

439

ARTÍCULO CXLVI

De los que dependen de nosotros y del prójimo

Por tanto, debemos rechazar completamente la opinión vulgar de que hay fuera de nosotros una fortuna que hace que las cosas sucedan o no, según le place, y saber que todo lo gobierna la Providencia divina, cuyo decreto eterno es tan infalible e inmutable que, excepto las cosas que este mismo decreto ha querido que dependan de nuestro libre albedrío, debemos pensar que a nuestro respecto no sucede nada que no sea necesario y como fatal, de suerte que no podemos desear sin error que ocurra de otra manera[85]. Pero, como la mayor parte de

[85] En carta a Mersenne del 15 de abril de 1630, dice Descartes que «las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, igual que el resto entero de las criaturas. Es, en efecto, hablar de Dios como de un Júpiter o un Saturno y someterlo a la Estigia y a los destinos el decir que esas verdades son independientes de él. No tema, le ruego, asegurar y publicar por todas partes que es Dios quien ha establecido esas leyes en la naturaleza como un rey establece leyes en su reino» (AT, I, 145). Y en las Respuestas a las sextas objeciones, sostendrá que «no ha de pensarse que *las verdades eternas dependen del entendimiento humano, o de otras cosas existentes*, sino sólo de Dios, que, como sumo legislador, las ha establecido desde la eternidad» (AT, VII, 436). Y, una vez establecidas, es tan imposible su modificación que —como consta en carta a Morus del 5 de febrero de 1649—, hasta el mismo Dios «no puede hacer que lo hecho no haya sido hecho» (AT, V, 273; cf. IV, 118; V, 159, 223-224; y Aristóteles, *Ética nicom.*, VI, 2, 1139b6-11); pues, de no ser así, se negaría la inmutabilidad divina: «no pienso —en letra de una contestación a Gassendi— que las esencias de las cosas, y esas verdades matemáticas que sobre ellas pueden conocerse, sean independientes de Dios, sino que, al contrario, pienso que, dado que Dios las quiso así, dado que las dispuso así, las mismas son inmutables y eternas» (Resp. V; AT, VII, 380; cf. *Principios*, I, 40; AT, VIII-1.ª, 20, y IX-2.ª, 42; Séneca, *Sobre la providencia*, V, 7).

nuestros deseos se extienden a cosas que no dependen forzosamente de nosotros, ni todas del prójimo, debemos distinguir en ellas exactamente lo que sólo depende de nosotros, con el fin de extender nuestro deseo únicamente a esto. Y en cuanto a lo demás, aunque debamos creer que su éxito es enteramente fatal e inmutable, para que nuestro deseo no se ocupe de ello, no debemos dejar de considerar las razones que lo hacen esperar más o menos, a fin de que sirvan para regular nuestras acciones. Pues, por ejemplo, si tenemos quehacer en algún lugar a donde podemos ir por dos caminos distintos, siendo uno de ellos normalmente mucho más seguro, aunque el decreto de la Providencia pueda ser que, si vamos por el camino que creemos más seguro, no podremos evitar que nos
440 roben, / y, al contrario, podremos pasar por el otro sin peligro, no por eso debemos ser indiferentes a elegir uno u otro[86], ni debemos respaldarnos con la fatalidad inmutable de este decreto. Sino que la razón quiere que escojamos el camino que acostumbra ser más seguro, y nuestro deseo al respecto

[86] Sostiene Descartes, en la IV de las *Meditaciones*, que «no es necesario que yo pueda inclinarme a una u otra parte para ser libre, sino por el contrario que, cuanto más me inclino a una, sea porque entiendo evidentemente que la razón de la verdad y el bien está en ella, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente la elijo; y por cierto ni la gracia divina ni el conocimiento natural disminuyen en modo alguno la libertad, sino que la aumentan y corroboran más. Sin embargo, esa indiferencia que experimento, cuando ninguna razón me empuja a una parte más que a otra, es el ínfimo grado de libertad y no atestigua en ello perfección alguna, sino tan sólo un defecto en el conocimiento o cierta negación; pues, si siempre viese claramente lo que es verdadero y bueno, nunca deliberaría sobre lo que debe juzgarse o elegirse; y así, al ser enteramente libre, nunca podría ser indiferente» (AT, VII, 57-58).

debe cumplirse, cuando lo hemos seguido, aunque nos haya ocurrido algo malo; porque, al haber sido evitable en lo que nos concierne, no hemos tenido motivo alguno para desear vernos eximidos de ello, sino sólo para hacer todo lo mejor que nuestro entendimiento ha podido saber, como supongo que hemos hecho. Y es cierto que, cuando nos ejercitamos en distinguir así la fatalidad de la fortuna, fácilmente nos acostumbramos a regular los deseos de forma que, en tanto que su cumplimiento no depende más que de nosotros, siempre pueden darnos una entera satisfacción.

ARTÍCULO CXLVII

De las emociones internas del alma

Aún añadiré aquí sólo una consideración que me parece servir mucho para impedir que nos incomoden las pasiones: es que nuestro bien y nuestro mal depende principalmente de las emociones internas, que sólo la propia alma se provoca a sí misma[87]; en lo cual difieren de esas pasiones que de-

[87] En el artículo 190 de la IV parte de los *Principios* se refiere Descartes a dos sentidos internos: «El primer sentido que denomino interno comprende *el hambre, la sed y todos los otros apetitos naturales*; y *es excitado en el alma por los movimientos* de los nervios del estómago ..., del gaznate y de todas las otras partes que sirven a las funciones naturales para las que se tienen tales apetitos. El segundo comprende el gozo, la tristeza, el amor, *la ira* y todas las otras pasiones; y depende principalmente *de un* pequeño nervio ... que va hacia el corazón ..., como también de los del diafragma *y de otras partes interiores*» (AT, IX-2.ª, 311). En carta a Isabel del 1.º de septiembre de 1645, establece Descartes «dos clases de placeres: los unos, que pertenecen al espíritu solo, y los otros, que pertenecen al hombre, es decir, al espíritu en tanto que está unido al cuerpo; y estos últimos,

penden siempre de algún movimiento de los espíritus. Y, aunque estas emociones del alma a menudo
441 estén unidas a las pasiones que se les / asemejan, pueden también a menudo encontrarse con otras, e incluso nacer de las que les son contrarias. Por ejemplo, cuando un marido llora a su mujer muerta, que (como sucede algunas veces) le fastidiaría ver resucitada, puede que su corazón esté oprimido por la tristeza que le causan los preparativos de los funerales y la ausencia de una persona a cuya conversación estaba acostumbrado; y puede suceder que algún resto de amor o piedad, que se presenta a su imaginación, le haga derramar de sus ojos lágrimas verdaderas, aunque en lo más íntimo de su alma sienta un gozo secreto cuya emoción tiene tanto poder que la tristeza y las lágrimas que lo acompañan no pueden aminorar su fuerza. Y cuando leemos aventuras extrañas en un libro, o las vemos representar en un teatro, nos provocan a veces la tristeza, a veces el gozo, el amor o el odio, y generalmente todas las pasiones, según la diversidad de los objetos que se ofrecen a nuestra imaginación; pero eso nos causa el placer de sentirlas que nos suscitan, y este placer es un gozo intelectual, que puede muy bien nacer tanto de la tristeza como de las demás pasiones[88].

presentándose confusamente a la imaginación, a menudo parecen mucho mayores de lo que son, principalmente antes de poseerlos, lo cual es la fuente de todos los males y de todos los errores de la vida» (AT, IV, 284).

[88] En carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, escribe Descartes que «me parece que la diferencia existente entre las almas más grandes y las que son bajas y vulgares consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan arrastrar por sus pasiones y no son dichosas o desgraciadas más que si las cosas que les acaecen son

ARTÍCULO CXLVIII

El ejercicio de la virtud es un remedio soberano contra las pasiones

Ahora bien, ya que estas emociones interiores nos tocan más de cerca y, por consiguiente, tienen
442 mu/cho más poder sobre nosotros que las pasiones de las que difieren, que se les unen, es cierto que, con tal que el alma tenga siempre con qué contentarse en su interior, todas las perturbaciones que vienen de otra parte no tienen poder para perjudicarle, sino que más bien sirven para aumentar su gozo porque, al ver que no pueden molestarle, le hace conocer su perfección. Y, para que nuestra alma tenga así de qué estar contenta, sólo tiene que seguir exactamente la virtud. Pues cualquiera que haya vivido de tal modo que su conciencia

agradables o desagradables; mientras que las otras hacen razonamientos tan fuertes y poderosos que, aunque tengan también pasiones, e incluso a menudo más violentas que las de la mayoría, su razón, no obstante, permenece siempre la dueña, y hace que incluso las aflicciones les sirvan y contribuyan a la perfecta felicidad de que disfrutan desde esta vida. Pues, por una parte, considerándose como inmortales y capaces de recibir grandes satisfacciones, y, por otra, considerando que están unidos a cuerpos mortales y frágiles, que están sujetos a muchas dolencias y que no pueden dejar de perecer en pocos años, hacen todo cuanto está en su poder para hacerse favorable la fortuna en esta vida, pero, sin embargo, la estiman tan poco, con vistas a la eternidad, que casi no consideran sus sucesos sino como nosotros los de las comedias. Y como las historias tristes y lamentables que vemos representar en un teatro nos dan a menudo tanto entretenimiento como las gozosas, aunque arranquen lágrimas a nuestros ojos, así estas almas tan grandes de que hablo tienen en sí mismas la satisfacción por todas las cosas que les suceden, incluso por las más molestas e insoportables» (AT, IV, 202-203). Cf. artículos XCIV y CLXXXVII.

nunca pueda reprocharle que haya dejado de hacer lo que creía mejor (que es lo que llamo aquí seguir la virtud), recibe una satisfacción que es tan poderosa para hacerle feliz, que los más violentos efectos de las pasiones nunca tienen poder suficiente como para turbar la tranquilidad de su alma[89].

[89] Escribe Descartes a Isabel, en carta del 4 de agosto de 1645, que «basta con que nuestra conciencia nos atestigüe que nunca hemos dejado de tener resolución y virtud para ejecutar todas las cosas que hemos juzgado ser las mejores, y así la virtud sola es suficiente para encontrarnos contentos en esta vida» (AT, IV, 266-267); en otra del 1.° de septiembre de 1645, que, «a fin de saber exactamente cómo puede contribuir cada cosa a nuestra satisfacción, es necesario considerar cuáles son las causas que la producen, y éste es asimismo uno de los principales conocimientos que pueden servir para facilitar el uso de la virtud; pues todas las acciones de nuestra alma que nos proporcionan alguna perfección son virtuosas, y toda nuestra satisfacción no consiste sino en el testimonio interior que tenemos de poseer alguna perfección. Así nunca podríamos practicar virtud alguna (es decir, hacer aquello de que nuestra razón nos persuade que debemos hacer) sin que recibamos satisfacción y placer» (AT, IV, 283-284); y a Cristina de Suecia, en carta del 20 de noviembre de 1647, que «la tranquilidad del espíritu y la satisfacción interior que sienten en sí mismos quienes saben que nunca dejan de hacer lo mejor, tanto para conocer el bien como para adquirirlo, es un placer sin comparación más dulce, duradero y sólido que todos los que proceden de otra parte» (AT, V, 85).

AT, XI, 443

LAS PASIONES DEL ALMA

TERCERA PARTE

DE LAS PASIONES PARTICULARES

ARTÍCULO CXLIX

De la estima y del menosprecio

Después de haber explicado las seis pasiones primitivas, que son como los géneros de las que todas las otras son especies, señalaré aquí sucintamente lo que hay de particular en cada una de estas otras, y mantendré el mismo orden según el cual las he enumerado antes. Las dos primeras son la estima y el menosprecio. Porque, aunque estos nombres signifiquen normalmente sólo las opiniones que se tienen, sin pasión, del valor de cada cosa,

sin embargo, puesto que tales opiniones nacen a menudo de las pasiones a las que no hemos dado nombres particulares, me parece que pueden atribuírseles éstos. Y la estima, en tanto que es una pa-
444 sión, es una inclinación que tiene / el alma a representarse el valor de la cosa estimada, inclinación causada por un movimiento particular de los espíritus, conducidos en el cerebro de modo que fortalecen las impresiones que sirven para ello. Como, al contrario, la pasión del menosprecio es una inclinación que tiene el alma a considerar la bajeza o pequeñez de lo que menosprecia, causada por el movimiento de los espíritus, que fortalece la idea de esta pequeñez.

ARTÍCULO CL

Estas dos pasiones no son más que clases de admiración

Así, estas dos pasiones no son más que dos clases de admiración. Pues, cuando no admiramos la grandeza ni la pequeñez de un objeto, no tenemos en cuenta ni más ni menos que lo que la razón nos dicta que debemos hacer; de manera que entonces lo estimamos o lo menospreciamos sin pasión. Y, aunque a menudo el amor provoque la estima en nosotros y el odio provoque el desprecio, esto no es universal, y proviene sólo de que se está más o menos inclinado a considerar la grandeza o la pequeñez de un objeto, en razón del mayor o menor afecto que se le tenga.

ARTÍCULO CLI

Uno mismo puede estimarse o menospreciarse

Ahora bien, estas dos pasiones generalmente pueden referirse a toda clase de objetos; pero son
445 espe/cialmente sobresalientes cuando las referimos a nosotros mismos, es decir, cuando es nuestro propio mérito lo que estimamos o menospreciamos. Y entonces el movimiento de los espíritus que las causa es tan manifiesto que cambia incluso el aspecto, los gestos, el modo de andar y en general todas las acciones de quienes se forman de sí mismos una opinión mejor o peor que de ordinario.

ARTÍCULO CLII

Por qué causa uno puede estimarse

Y como uno de los aspectos principales de la sabiduría es saber de qué forma y por qué causa cada cual debe estimarse o menospreciarse, trataré aquí de dar mi opinión al respecto. Observo en nosotros una sola cosa que nos pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Pues solamente se nos puede alabar o censurar con razón por las acciones que dependen de ese libre albedrío, que nos asemeja de alguna forma a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, siempre que no perdamos por cobardía los derechos que nos da[1].

[1] En la IV de las *Meditaciones* sostiene Descartes: «Sólo existe la voluntad, o la libertad de arbitrio, que experimento en mí tan grande,

ARTÍCULO CLIII

En qué consiste la generosidad

De este modo creo que la verdadera generosidad[2], que hace que un hombre se estime hasta el
446 más alto grado en que puede legí/timamente esti-

que no concibo la idea de ninguna cosa mayor; de modo que es ella principalmente por cuya razón entiendo que reproduzco una cierta imagen y semejanza de Dios» (AT, VII, 57); el artículo 37 de la I parte de los *Principios* tiene por título «La principal perfección del hombre es tener un libre albedrío, y es esto lo que le hace digno de alabanza o de censura» (AT, IX-2.ª, 40); a Isabel, en carta del 3 de noviembre de 1645, le dice que «la independencia que experimentamos y sentimos en nosotros, y que basta para hacer loables o censurables nuestras acciones, no es incompatible con una dependencia que es de otra naturaleza, según la cual todas las cosas están sujetas a Dios» (AT, IV, 333); a Mesland, en carta del 9 de febrero de 1645, le manifiesta que «siempre nos es lícito apartarnos de la persecución de un bien claramente conocido o de la admisión de una verdad evidente, con tal que pensemos que es bueno atestiguar por tal medio la libertad de nuestro arbitrio» (AT, IV, 173); y a Cristina de Suecia, en carta del 20 de noviembre de 1647, le comunica que «sólo en lo que depende de la voluntad hay motivo para recompensar o para castigar» y que, «además de que el libre albedrío es de suyo la cosa más noble que pueda haber en nosotros, puesto que nos hace en cierto modo semejantes a Dios y parece eximirnos de estarle sujetos, y, por consiguiente, su buen uso es el mayor de todos nuestros bienes, es también el más propiamente nuestro y el que más nos importa, de donde se sigue que tan sólo de él pueden proceder nuestras mayores satisfacciones» (AT, V, 84 y 85).

[2] Descartes explica la que se ha denominado «moral de la generosidad», que puede considerarse su «moral definitiva», cuyos fundamentos, según escribe a Isabel, en carta del 15 de septiembre de 1645, son «la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la magnitud del universo», así como que «cada uno de nosotros [...] es, en efecto, una de las partes del universo, y más particularmente aún una de las partes de esta tierra, una de las partes de este Estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que se está unida por su residencia, su juramento, su nacimiento» (AT, IV, 292-293). Cf. artículo CLXI.

marse, consiste únicamente, por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud[3].

ARTÍCULO CLIV

Impide que se menosprecie a los demás

Los que tienen este conocimiento y este sentimiento de sí mismos se persuaden fácilmente de que los otros hombres también pueden tenerlos de ellos mismos, porque en esto nada depende de otros. Por eso nunca menosprecian a nadie; y, aunque vean con frecuencia que los demás cometen fallos que hacen aparecer su debilidad, sin embargo tienen más tendencia a excusarlos que a censurarlos y a creer que es más por falta de conocimien-

[3] Se repite la segunda de las máximas morales de la III parte del *Discurso*, «ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera» (AT, VI, 24), comentada en la Carta-dedicatoria de los *Principios* (cf. AT, VIII-1.ª, 2-3) y reiterada en carta a Isabel del 4 de agosto de 1645: «La segunda, que tenga una firme y constante resolución de ejecutar todo lo que la razón le aconseje, sin que sus pasiones o sus apetitos le desvíen de ello; y es la firmeza de esta resolución la que creo que debe tomarse como virtud, aunque no sé de nadie que la haya explicado nunca así, sino que la han dividido en muchas especies, a las que se han dado diversos nombres, a causa de los diversos objetos a que se extiende» (AT, IV, 265). Cf. artículo CLXX.

to que por falta de buena voluntad por lo que los cometen[4]. Y del mismo modo que no se creen muy inferiores a quienes tienen más bienes, honores o, incluso, más ingenio, más conocimientos, más belleza o, en general, a quienes les sobrepasan en alguna otra perfección, tampoco creen estar muy por
447 encima de aquellos a los que sobre/pasan, porque les parecen muy poco dignas de estima, comparadas con la buena voluntad, por la que únicamente se estiman, y que suponen existir también, o al menos poder existir, en cada uno de los demás hombres[5].

[4] Clara alusión al intelectualismo moral, alguna de cuyas formulaciones pone Platón en boca de Sócrates: «la virtud es sabiduría, en todo o en parte» (*Menón*, 89a) o «estoy casi convencido de que ninguno de los sabios cree que algún hombre comete voluntariamente acciones vergonzosas o haga por su voluntad malas obras, sino que saben bien que quienes hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente» y «si, pues, lo agradable es bueno, nadie, sabiendo y creyendo que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, siendo así que puede hacer las mejores; y el dejarse vencer no es más que ignorancia, mientras que el superarlo, nada más que sabiduría» (*Protágoras*, 345d-e y 358b-c).

[5] Como se escribe al inicio mismo del *Discurso*, esa capacidad que nos permite juzgar correctamente —para «lo que se requiere no sólo el entendimiento, sino también la voluntad» (*Principia*, I, 34; AT, VIII-1.ª, 18)—, denominada buen sentido o razón, es por naturaleza igual entre los hombres (cf. AT, VI, 2). En la Carta-dedicatoria de los *Principios* puede leerse: «Además, de las dos condiciones que se requieren para la sabiduría así descrita, a saber, la percepción del entendimiento y la inclinación de la voluntad, todo el mundo es capaz de poseer ciertamente lo que depende de la voluntad, pero algunos tienen el entendimiento mucho más perspicaz que otros. Y, si bien esto debe bastar a quienes son por naturaleza un poco lentos, porque, aun cuando ignoren muchas cosas, pueden ser sabios según su propia capacidad y muy gratos a Dios por este motivo, con tal que mantengan una firme y constante voluntad de no omitir nada para llegar al conocimiento de lo recto, y seguir todo lo que juzguen recto; sin embargo,

ARTÍCULO CLV

En qué consiste la humildad virtuosa

Así los más generosos tienen costumbre de ser los más humildes; y la humildad virtuosa consiste simplemente en que la reflexión que hacemos sobre la imperfección de nuestra naturaleza y sobre las faltas que podemos haber cometido en otro momento, o que somos capaces de cometer, que no son menores que las que otros pueden cometer, es la causa de que no nos prefiramos a nadie y pensemos que los demás, teniendo su libre albedrío tan bien como nosotros, pueden utilizarlo igualmente bien.

ARTÍCULO CLVI

Cuáles son las propiedades de la generosidad; y cómo sirve de remedio contra todos los desarreglos de las pasiones

Los que son generosos de esta manera se ven llevados naturalemente a hacer grandes cosas y, sin embargo, a no emprender nada de lo que no se
448 sienten capaces. Y, como nada estiman más / que el hacer el bien a los otros hombres y menospreciar su propio interés por este motivo, siempre son perfectamente corteses, afables y serviciales con los demás[6]. Por eso son enteramente dueños de sus pa-

son mucho más excelentes aquellos en quienes, junto a la muy firme voluntad de actuar rectamente, se descubre un ingenio muy perspicaz y sumo cuidado de conocer la verdad» (AT, VIII-1.ª, 3).

[6] En carta a Isabel del 6 de octubre de 1645, escribe Descartes que, «como es una cosa más elevada y gloriosa hacer el bien a los demás hombres que procurárselo para uno mismo, asimismo son las

siones, en especial de los deseos, los celos y la envidia, porque no creen que haya nada cuya adquisición no dependa de ellos que valga lo bastante como para que merezca desearse mucho; y del odio hacia los hombres, porque los estiman a todos; y del miedo, porque la confianza que tienen en su virtud les da seguridad; y, en fin, de la ira, porque, como estiman muy poco todas las cosas que dependen de otro, nunca conceden a sus enemigos la ocasión de reconocer que están ofendidos.

ARTÍCULO CLVII

Del orgullo

Todos los que se forman una buena opinión de sí mismos por alguna otra causa, cualquiera que sea, no tienen una verdadera generosidad, sino solamente un orgullo, que es siempre muy vicioso, aunque lo sea tanto más cuanto más injusta es la causa por la que uno se estima[7]. Y la más injusta de

almas más grandes las que tienen más inclinación a ello y menos caso hacen de los bienes que poseen. Sólo las débiles y bajas se estiman en más de lo que deben y son como las pequeñas vasijas que tres gotas de agua pueden llenar» (AT, IV, 317), y en la del 15 de septiembre de 1645, le manifiesta que, «si se refiriera todo a uno mismo, no se temería perjudicar mucho a los demás hombres, cuando se creyera obtener de ello alguna pequeña comodidad, y no se tendría ninguna amistad verdadera, ninguna fidelidad, ni en general ninguna virtud; mientras que, considerándose como una parte del público, se obtiene placer de hacer el bien a todo el mundo y ni siquiera se teme exponer la propia vida para el servicio de otros, cuando se presenta la ocasión; incluso se querría perder el alma, si se pudiese, para salvar a los demás» (AT, IV, 293).

[7] En carta a Isabel del 6 de octubre de 1645, comenta Descartes que, «aunque la vanidad que hace que se tenga de uno mismo

todas es cuando alguien está orgulloso sin ningún motivo, es decir, sin pensar que tenga algún mérito por el cual se le deba apreciar, sino solamente porque no se tiene en cuenta el mérito, e, imaginándo-
449 se que la gloria no es más que una / usurpación, cree que los que más se atribuyen más tienen. Este vicio es tan irracional y tan absurdo que me costaría creer que hubiese hombres que se dejaran llevar por él, si jamás se alabase a nadie injustamente; pero la adulación es tan común por doquier que no hay hombre tan defectuoso que no se vea estimado a menudo por cosas que no merecen ninguna alabanza, o incluso que merecen la censura; lo cual da ocasión a los más ignorantes y a los más estúpidos para caer en esta especie de orgullo.

ARTÍCULO CLVIII

Sus efectos son contrarios a los de la generosidad

Mas cualquiera que pueda ser la causa por la que uno se estima, si es distinta de la voluntad que uno siente en sí mismo de utilizar siempre bien su libre albedrío, de la cual he dicho que proviene la generosidad, produce siempre un orgullo muy censurable, tan diferente de esa verdadera generosidad que tiene efectos completamente contrarios. Porque los demás bienes, como el ingenio, la belle-

mejor opinión de la que se debe sea un vicio que sólo pertenece a las almas débiles y bajas, esto no quiere decir que las más fuertes y generosas deban despreciarse, sino que han de hacerse justicia a sí mismas, reconociendo sus perfecciones tanto como sus defectos; y, si el decoro impide que se las publique, no impide a este respecto que se las sienta» (AT, IV, 307-308). Cf. artículos CLIX y CLX.

za, las riquezas, los honores, etc., al ser estimados normalmente tanto más cuanto en menos personas se encuentran, e incluso al ser para la mayoría de tal naturaleza que no pueden comunicarse a muchos, esto hace que los orgullosos traten de rebajar a todos los otros hombres, y, como son esclavos de sus deseos, tienen el alma alterada incesantemente por odio, envidia, celos o ira.

450 ARTÍCULO CLIX

De la humildad viciosa

En cuanto a la bajeza, o humildad viciosa, consiste principalmente en que uno se siente débil o poco resuelto y en que, como si uno no tuviera el entero uso de su libre albedrío, no puede impedirse hacer cosas de las que sabe que se arrepentirá después[8]; y, además, en que uno cree no poder subsistir por sí mismo, ni privarse de muchas cosas cuya adquisición depende de otro. Así, se opone directamente a la generosidad; y sucede a menudo que los que tienen el espíritu más vil son los más arrogantes y soberbios, del mismo modo que los más generosos son los más modestos y los más humildes. Pero, mientras los que tienen el espíritu fuerte y generoso no tienen cambios de humor por las prosperidades o adversidades que les acontecen, a los que lo tienen débil y abyecto sólo les conduce la fortuna; y la prosperidad les hincha tanto como la adversidad les vuelve humildes. Incluso se ve a menudo que se rebajan vergonzosamente ante

[8] Cf. artículos CLXX y CXCI.

aquellos de los que esperan algún provecho o temen algún mal y, al mismo tiempo, se elevan insolentemente por encima de aquellos de los que no esperan ni temen nada.

451 ARTÍCULO CLX

Cuál es el movimiento de los espíritus en estas pasiones

Por lo demás, es fácil saber que el orgullo y la bajeza no sólo son vicios sino también pasiones, porque su emoción se exterioriza en quienes se hinchan o se abaten por algún acontecimiento. Pero se puede dudar de si la generosidad y la humildad, que son virtudes, pueden también ser pasiones, porque sus movimientos se exteriorizan menos, y porque parece que la virtud no concuerda[9] tanto con la pasión como lo hace el vicio. Sin embargo, no veo razón alguna que impida que el mismo movimiento de los espíritus que sirve para fortalecer un pensamiento, cuando tiene un fundamento malo, no lo pueda fortalecer también, cuando tiene uno justo. Y puesto que el orgullo y la generosidad consisten simplemente en la buena opinión que se tiene de uno mismo, y sólo difieren en que esa opinión es injusta en el uno y justa en la otra[10], me parece que podemos referirlos a una

[9] No concuerda (*ne symbolise*), en conformidad con el sentido etimológico de *symboliser*: *convenir*, *s'accorder*, derivado, a través del vocablo escolástico *symbolizare*, del término griego *symbállein*: reunir, convenir, ponerse de acuerdo. Así lo confirma la traducción latina de esta frase: *nec videtur ita virtuti cum Passionibus convenire ac vitio* («y no parece que la virtud concuerde tanto con las pasiones como con el vicio»).

[10] Cf. artículo CLVII.

misma pasión, que es provocada por un movimiento compuesto de los de la admiración, el gozo y el amor, tanto del que se tiene por uno mismo como del que se tiene por la cosa que hace que uno se estime. Como, al contrario, el movimiento que provoca la humildad, sea virtuosa o viciosa, está compuesto de los de la admiración, la tristeza y el amor
452 que se tiene por uno mismo, mezclado con el / odio que se tiene por los defectos que hacen que uno se menosprecie. Y la única diferencia que advierto en estos movimientos es que el de la admiración tiene dos propiedades: la primera, que la sorpresa lo fortalece desde el comienzo; y la otra, que es regular en su continuación, es decir, que los espíritus continúan moviéndose con el mismo ritmo en el cerebro. La primera de estas propiedades se encuentra mucho más en el orgullo y la bajeza que en la generosidad y la humildad virtuosa; y, por el contrario, la última se advierte más en éstas que en las otras dos. La razón es que el vicio proviene normalmente de la ignorancia[11], y quienes menos se

[11] A Mersenne, en carta del 27 de abril de 1637, comenta Descartes en clara alusión a la sentencia expresada en la III parte del *Discurso*, «*il suffit de bien iuger, pour bien faire, & de iuger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux*» (AT, VI, 28), «Usted rechaza lo que he dicho, que *basta juzgar bien para obrar bien*; y, sin embargo, me parece que la doctrina habitual de la escuela es que *la voluntad no se dirige hacia el mal sino en cuanto el entendimiento se lo representa bajo alguna razón de bien*, de donde procede este dicho: *todo el que peca es ignorante*; de suerte que, si el entendimiento no representara nunca a la voluntad como bien nada que no lo fuese, no podría fallar en su elección» (AT, I, 366; cf. Gilson, *op. cit.*, p. 223). El adagio escolástico citado, *omnis peccans est ignorans*, ha aparecido bajo la forma de su precedente griego en el artículo CLIV: «*& bien qu'ils voyent souvent que les autres commettent des fautes, qui font paroistre leur foiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les*

conocen más sujetos están a enorgullecerse y humillarse más de lo que deben; porque todo lo nuevo que les sucede les sorprende y hace que, atribuyéndoselo a ellos mismos, se admiren, se estimen o se menosprecien, según que juzguen que lo que les sucede es para su provecho o no. Pero, como a menudo, después de algo que les ha enorgullecido, les sobreviene otra cosa que les humilla, el movimiento de su pasión es variable. Por el contrario, nada hay en la generosidad que no sea compatible con la humildad virtuosa, ni nada externo que pueda cambiarlas; lo cual hace que sus movimientos sean firmes, constantes y siempre muy parecidos a ellos mismos. Pero no vienen tan por sorpresa, porque los que se estiman de esa menera conocen sobradamente cuáles son las causas que hacen que se estimen. Sin embargo, se puede decir que esas causas son tan
453 maravillosas (a saber, el poder de usar de su / libre albedrío, que hace que uno se aprecie a sí mismo, y las debilidades del sujeto en quien existe ese poder, que hacen que uno no se estime demasiado) que cada vez que uno se las representa de nuevo producen siempre una nueva admiración.

ARTÍCULO CLXI

Cómo puede adquirirse la generosidad

Y es necesario advertir que lo que se llaman comúnmente virtudes son hábitos en el alma[12] que la

excuser qu'à les blasmer, & à croire que c'est plustost par manque de connoissance, que par manque de bonne volonté, qu'ils les commettent». Cf. artículos CLIII y CLXXX.

[12] Concepción habitualmente calificada de aristotélico-tomista de la que participa el agustinismo: si mantienen Aristóteles que «la vir-

predisponen para ciertos pensamientos, de suerte que son diferentes de esos pensamientos, pero los pueden producir y, recíprocamente, ser producidas por ellos. También hay que advertir que el alma puede producir esos pensamientos por sí misma, pero a menudo que cierto movimiento de los espíritus los fortalece, y entonces son acciones de virtud y, simultáneamente, pasiones del alma. Así, aunque no haya virtud, a la que parece que la buena estirpe contribuye tanto como también a aquélla que hace que uno se estime sólo según su justo valor, y, aunque sea fácil creer que todas las almas que Dios infunde en los cuerpos no son igualmente nobles y fuertes (lo que hace que yo haya llamado a esta virtud generosidad, siguiendo el uso de nuestra lengua[13], antes que magnanimidad, siguiendo el uso de la Escuela[14], donde no es muy conocida), es

tud es un hábito selectivo» (*Ética nicomaquea*, II, 6, 1107a1) y Santo Tomás que «la virtud moral es un hábito electivo, esto es, que hace buena elección» (*Suma teológica*, I-II, q. 58, a. 4), también San Agustín afirma que «la virtud [...] no está entre los principios de la naturaleza, puesto que se les añade posteriormente mediante la educación» (*La ciudad de Dios*, XIX, 4,3).

[13] Así lo encontramos, por ejemplo, en los versos 844, 890 y 930-932 de *Le Cid* (1637) de Corneille (1606-1684): «Toda excusa es vergonzosa para los espíritus generosos», «Quien me quiso generoso me odiaría infame» y «Mi generosidad debe responder a la tuya: / Tú, ofendiéndome, te has mostrado digno de mí; / Yo debo, por tu muerte, mostrarme digna de ti». Sin embargo, el reproche que, en el verso 347, se hace el Cid por haber dudado tanto —«*tout honteux d'avoir tant balancé*»— puede interpretarse como una oposición entre el generoso corneliano y el cartesiano, decidido a «*ne manquer jamais de volonté, pour entreprende & executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures*», según afirma en el artículo CLIII. Cf. G. Rodis-Lewis, «Introduction», en R. Descartes, *Les passions de l'âme*, p. 29.

[14] Santo Tomás de Aquino afirma que «el hombre magnánimo es aquel que es digno de grandes cosas y él mismo se considera digno

cierto, no obstante, que la buena educación sirve en buena medida para corregir los defectos del nacimiento; y que, si uno se preocupa a menudo de
454 considerar lo que es / el libre albedrío y cuán grandes son las ventajas que provienen de que se tenga una resolución firme de usar bien de él, como también, por otro lado, cuán vanos e inútiles son todos los desvelos que atormentan a los ambiciosos, puede excitarse en uno mismo la pasión, y, en consecuencia, adquirirse la virtud de la generosidad, la cual, al ser como la llave de todas las otras virtudes y un remedio general contra todos los desórdenes de las pasiones, me parece que esta consideración bien merece señalarse.

ARTÍCULO CLXII

De la veneración

La veneración o el respeto es una inclinación del alma, no solamente a estimar el objeto que reverencia, sino también a someterse a él con algún temor, para tratar de hacérselo favorable[15]. De ma-

de ellas» (*Comentario a los 10 libros de la Ética a Nicómaco*, IV, 8, 736; cf. Aristóteles, *Ét. nicom.*, IV, 3) y San Francisco de Sales otorga a Isaac «el premio de la magnanimidad», al verle «ofrecerse, por las palabras de su padre tan sólo, bajo el cuchillo y el fuego, como holocausto de obediencia a la voluntad divina» (*op. cit.*, XII, 10; trad. cit., p. 734).

[15] Escribe el Prelado de Annecy, en el Capítulo 7 del libro VI del *Traité de l'amour de Dieu*, que «a la sola presencia de Dios, ante la sensación de que Él nos mira desde el cielo o de cualquier otro lugar fuera de nosotros, aunque por entonces no pensemos en la otra presencia por la que Él está dentro de nosotros, nuestras facultades y potencias se reconcentran, por respeto a su Divina Majestad, pues el amor nos hace temer con temor de honra y respeto» (trad. cit., p. 362).

nera que tenemos veneración sólo por las causas libres, que creemos capaces de hacernos mucho bien o mucho mal, sin que sepamos cuál de las dos harán. Pues tenemos amor y devoción, más que una simple veneración, por aquéllas de las que esperamos únicamente un bien, y tenemos odio por aquéllas de las que esperamos únicamente un mal[16]; y, si no juzgamos que la causa de ese bien o ese mal sea libre, no nos sometemos a ella para intentar que nos resulte favorable. Así, cuando los paganos tenían veneración por los bosques, las
455 fuentes o las montañas, no eran / propiamente esas cosas muertas las que reverenciaban, sino las divinidades que pensaban que estaban presentes en ellas[17]. Y el movimiento de los espíritus que provoca esta pasión se compone del que excita la admiración y del que excita el temor, del cual hablaré después.

[16] Sostiene San Francisco que «nuestros corazones, al principio de su devoción, aman a Dios para unirse a Él, serle gratos e imitarle en lo que eternamente Él nos amó» y «odiamos el mal por el amor que sentimos al bien, siendo el mal lo que es de suyo cuanto se opone al bien» (*op. cit.*, IX, 9 y I, 4; trad. cit., pp. 533 y 568).

[17] Recuerda X. Zubiri (1898-1983) cómo, según M. Eliade, «para los antiguos "todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y, según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente que suscita constantemente lo sagrado"»; y, varios capítulos después, explica que, entre los nómadas semitas, cuando las «tribus van errantes, los dioses les acompañan. Y en sus momentos de descanso, en lugares consagrados por la historia inveterada de los semitas, los dioses se manifiestan. Se manifiestan en árboles sagrados, en fuentes, en oasis, y sobre todo en lugares más especialmente calificados todavía: en los altozanos» (*El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza/ Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993, pp. 26 y 208).

ARTÍCULO CLXIII

Del desdén

Sin embargo, lo que llamo desdén es la tendencia que tiene el alma a menospreciar una causa libre, juzgando que, aunque por su naturaleza sea capaz de hacer el bien o el mal, no obstante está tan por debajo de nosotros que no nos puede hacer ni lo uno ni lo otro. Y el movimiento de los espíritus que lo provoca se compone de los que excitan la admiración, la seguridad o la audacia.

ARTÍCULO CLXIV

Del uso de estas dos pasiones

Y son la generosidad y la debilidad del espíritu o la bajeza las que determinan el buen o el mal uso de estas dos pasiones. Pues cuanto más noble y generosa se tiene el alma tanta más inclinación se tiene a dar a cada uno lo que le pertenece; y así no solamente se tiene una muy profunda humildad respecto de Dios, sino que también se devuelve sin
456 desagrado / todo el honor y el respeto que se les debe a los hombres, a cada cual según el rango y la autoridad que tiene en el mundo[18], y se menospre-

[18] En algunas de sus cartas deja constancia Descartes, por ejemplo, de su respeto a Luis XIII y Cristina de Suecia: a Huygens, en carta del 14 de junio de 1637, expresa su deseo de hacer llegar al Rey y al Cardenal Richelieu ejemplares del *Discurso* «para testimoniarles, en todo lo que yo pueda, mi humildísima devoción a su servicio» (AT, I, 387); a Chanut, en carta del 31 de marzo de 1649, le habla del honor que representa para él la invitación para ir a Estocolmo de una Reina a la que profesa «tan gran veneración por sus elevadas y raras

cian únicamente los vicios. Al contrario, los que tienen el espíritu bajo y débil están sometidos a pecar por exceso, algunas veces porque reverencian y temen cosas que sólo son dignas de menosprecio, y otras veces porque desdeñan insolentemente las que más merecen ser reverenciadas. Y con frecuencia pasan muy rápidamente de la impiedad total a la superstición y, después, de la superstición a la impiedad, de suerte que no hay vicio ni desorden del espíritu del que no sean capaces.

ARTÍCULO CLXV

De la esperanza y del temor

La esperanza es una predisposición del alma a persuadirse de que lo que desea ocurrirá, causada por un movimiento particular de los espíritus, a saber, por el del gozo y del deseo mezclados simultáneamente. Y el temor es otra predisposición del alma que le persuade de que no ocurrirá. Y es de destacar que, aunque estas dos pasiones se contraponen, sin embargo pueden tenerse ambas dos a la vez, a saber, cuando uno se representa al mismo tiempo diversas razones, de las cuales unas hacen creer que el cumplimiento del deseo es fácil y las otras lo hacen parecer difícil.

cualidades [...] que sus menores deseos son mandatos absolutos para mí», hasta el extremo de que «el respeto y el celo que le tengo me hacen creer que mi deber sería dirigirme al lugar en que está antes que los correos puedan llevarle las cartas» (AT, V, 324 y 325).

457 ARTÍCULO CLXVI

De la seguridad y de la desesperación

Y jamás una de estas pasiones acompaña al deseo sin que deje algún lugar a la otra. Pues, cuando la esperanza es tan fuerte que disipa enteramente el temor, cambia de naturaleza y se llama seguridad o confianza. Y cuando estamos seguros de que lo que deseamos ocurrirá, aunque sigamos queriendo que ocurra, dejamos, sin embargo, de estar alterados por la pasión del deseo, que hacía esperar el acontecimiento con inquietud. Sin embargo, cuando el temor es tan extremo que elimina toda esperanza, se convierte en desesperación; y esta desesperación, representando la cosa como imposible, extingue completamente el deseo, que sólo se dirige a las cosas posibles[19].

ARTÍCULO CLXVII

De los celos

Los celos son una especie de temor que se relaciona con el deseo que tenemos de conservarnos la posesión de algún bien[20]; y no proviene tanto de la fuerza de las razones que hacen creer que la pode-

[19] Cf. artículos LXXXVI y CXLV.

[20] Es claro que Descartes se refiere tanto a los «celos amorosos» como al «celo cuidadoso» por hacer algo bien. A este respecto escribe San Francisco de Sales: «Cuando hablo de celo entiendo referirme también a los celos, que son una especie de celo; si no me equivoco, no hay más que esta diferencia entre uno y otros: que el celo cuida del bien de la cosa amada para alejarle el mal contrario y los celos cuidan del bien particular de la amistad para rechazar todo lo que a ella se oponga» (*op. cit.*, X, 12; trad. cit., pp. 599-600).

mos perder, como de la gran estima en que la tenemos, la cual es causa de que se examine hasta el menor motivo de sospecha y se lo tome como justificación muy importante.

458 ARTÍCULO CLXVIII

Por qué puede ser honesta esta pasión

Y, como debemos cuidarnos más de conservar los bienes muy grandes que los menores, esta pasión puede ser justa y honesta en ciertas ocasiones. Así, por ejemplo, un capitán que vigila una plaza de gran importancia tiene derecho a ser celoso, es decir, a desconfiar de todos los medios por los cuales podrían sorprenderle; y una honesta mujer no es censurable por ser celosa de su honor, es decir, no sólo por guardarse de hacer mal, sino también por evitar hasta el menor motivo de maledicencia.

ARTÍCULO CLXIX

Por qué es censurable

Mas nos burlamos de un avaro cuando está celoso de su tesoro, es decir, cuando se lo come con los ojos y nunca quiere alejarse de él por temor a que se lo roben, porque no merece la pena guardar con tanto cuidado el dinero. Y menospreciamos a un hombre que está celoso de su mujer, porque es un testimonio de que no la ama como debiera y tiene mala opinión de sí mismo o de ella. Digo que no la ama como debiera porque, si tuviera verdadero amor, no tendría ninguna inclinación a desconfiar
459 de ella. Pero no es propiamente a ella a quien ama, / sino únicamente el bien que imagina que consiste

en poseerla él solo; y no temería perder este bien si no juzgase que es indigno de él, o bien que su mujer es infiel. Por lo demás, esta pasión no se relaciona más que con las sospechas y desconfianzas; pues ser celoso propiamente no es más que tratar de evitar algún mal, cuando se tienen motivos razonables para temerlo.

ARTÍCULO CLXX

De la irresolución

La irresolución es también una especie de temor que, reteniendo al alma como en equilibrio entre muchas acciones posibles, es causa de que no ejecute ninguna de ellas y, así, tiene tiempo para elegir antes de determinarse. Por lo cual ciertamente tiene algún uso bueno. Pero, cuando dura más de lo que es necesario, y emplea en deliberar el tiempo que se requiere para actuar, es muy mala[21]. Ahora bien, aunque digo que es una especie de

[21] A la objeción planteada por uno de sus interlocutores aduciendo que «la segunda regla de su moral parece ser peligrosa, puesto que es necesario atenerse a las opiniones que una vez se ha determinado seguir, aun cuando sean las más dudosas, como si fuesen las más seguras; porque, si son falsas o malas, cuanto más se las siga tanto más se internará uno en el error o en el vicio» (AT, I, 512-513), contesta Descartes, en carta de marzo de 1638, haber dicho que «es necesario ser resuelto en las acciones aunque se permanezca irresuelto en los juicios [...]. Y no debe temerse que esta firmeza en la acción nos interne cada vez más en el error o en el vicio, ya que el error no puede estar más que en el entendimiento, que supongo, no obstante, que permanece libre y considera como dudoso lo que es dudoso. Además de que refiero principalmente esta regla a las acciones de la vida que no permiten demora alguna, y me sirvo de ella sólo como provisión [...]. De manera que me parece no haber podido usar de

temor, puede ocurrir que uno permanezca incierto e irresoluto cuando tiene que elegir entre muchas cosas cuya bondad parece muy semejante, sin que por ello se tenga ningún temor. Porque esta clase de irresolución proviene solamente del asunto que se presenta y no de una emoción de los espíritus; por eso no es una pasión, a menos que el miedo que se tiene a fallar en la elección aumente la incertidumbre. Pero este temor es tan ordinario y
460 fuerte en / algunos que a menudo, aunque no tengan que elegir y vean una sola cosa que coger o dejar, les retiene y hace que se detengan inútilmente en buscar otras. Y entonces es un exceso de irresolución, que proviene de un gran deseo de hacer bien las cosas y de una debilidad del entendimiento, el cual, al no tener nociones claras y distintas[22],

mayor circunspección de la que he usado para situar la resolución, en tanto que es una virtud, entre los dos vicios que le son contrarios, a saber, la indeterminación y la obstinación» (AT, II, 34-36). Cf. artículos CLIII y CLXXVII.

[22] Notas conformadoras del criterio de certeza, según la III de las *Meditaciones*, tras la obtención del «*Yo soy, yo existo*» en la II: «Sé con certeza que soy una cosa que piensa. Pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de alguna cosa? Pues, en ese primer pensamiento no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que afirmo, la cual realmente no bastaría para asegurarme sobre su verdad, si pudiese suceder alguna vez que algo que he percibido tan clara y distintamente fuese falso; y, por consiguiente, me parece que ya puedo establecer como regla general que es verdadero todo lo que percibo muy clara y distintamente» (AT, VII, 35). Son las notas que encontramos explicadas en el artículo 45 de la I parte de los *Principios*, en donde leemos que de «la percepción en la que pueda apoyarse un juicio cierto e indudable se requiere no sólo que sea clara, sino también que sea distinta. Llamo clara a la que está presente y manifiesta a una mente atenta: como decimos que vemos claramente aquellas cosas que, presentes a una mirada atenta, la afectan con suficiente intensidad y abiertamente. Sin embargo, llamo distinta a la que, siendo clara, es precisa y está separada de las demás de tal

únicamente tiene muchas confusas. Por eso el remedio contra este exceso es acostumbrarse a formar juicios ciertos y determinados respecto a todas las cosas que se presentan y a creer que uno cumple siempre con su deber, cuando hace lo que juzga ser lo mejor, aunque quizá juzgue muy mal.

ARTÍCULO CLXXI

De la valentía y del arrojo

La valentía, cuando es una pasión y no un hábito o inclinación natural[23], es un cierto ardor o agitación que predispone al alma a dirigirse decidida-

modo que no contiene en absoluto otra cosa que lo que es claro» (AT, VIII-1.ª, 22).

[23] En carta a Isabel del 6 de octubre de 1645, escribe Descartes: «A veces se confunden también las inclinaciones o los hábitos que disponen a alguna pasión con la pasión misma, lo que es, sin embargo, fácil de distinguir. Pues, por ejemplo, cuando se dice en una ciudad que los enemigos vienen a sitiarla, el primer juicio que hacen los habitantes del mal que puede sobrevenirles es una acción del alma, no una pasión. Y, aunque este juicio sea semejante en muchos, no están, sin embargo, igualmente conmovidos, sino unos más, otros menos, según que tengan más o menos hábito o inclinación al temor. Y antes que su alma reciba la emoción, en la que únicamente consiste la pasión, es preciso que haga ese juicio, o bien, sin juzgar, que conciba al menos el peligro e imprima su imagen en el cerebro» (AT, IV, 312). Afirmación ésta que parece no concordar con la hecha en la II de las *Meditaciones* al sostener que, pues percibir es una actividad del pensamiento y no sólo de los sentidos, toda percepción equivale a un juicio: en efecto, al ver desde una ventana lo que supone ser hombres que pasean por la calle, se pregunta si no pueden ser autómatas que se ocultan bajo sombreros y capas. «Mas juzgo que son hombres. Y así lo que pensaba ver con los ojos lo comprendo mediante la sola facultad de juzgar, que reside en mi mente» (AT, VII, 32).

mente a la ejecución de las cosas que quiere hacer, de la naturaleza que sean. Y el arrojo es una especie de valentía que predispone al alma a la ejecución de las cosas que son más peligrosas[24].

ARTÍCULO CLXXII

De la emulación

Y la emulación es también una especie de valentía, pero en otro sentido. Porque se puede consi-
461 derar la valentía como / un género que se divide en tantas especies como objetos diferentes hay y en tantas otras como causas hay: el arrojo es una especie de la primera manera, la emulación lo es de la segunda manera. Y esta última no es otra cosa que un ardor que predispone al alma a emprender cosas que espera poder conseguir porque ve conseguirlas

[24] Entre las primeras experiencias de Descartes, Baillet nos transmite la obtenida en un episodio ocurrido en 1621 con unos marineros durante un viaje en barca desde Embden hasta West-Frise: «Viendo Descartes que iba en serio [la intención de los marineros de "matarlo, arrojarlo al agua y aprovecharse de sus despojos"], se levantó súbitamente, cambió de actitud, sacó la espada con una imprevista fiereza, les habló en su lengua con un tono que los intimidó y los amenazó con atravesarlos en el acto, si osaban atacarlo. Fue en esta ocasión cuando se dio cuenta de la impresión que puede producir el arrojo de un hombre en un alma ruin; hablo de un arrojo que se eleva muy por encima de las fuerzas y el poder en la ejecución; un arrojo que, en otras ocasiones, podría pasar por una pura baladronada» (*op. cit.*, I, 103; cf. AT, X, 190). Distinción ampliada y ejemplificada, en la Carta-dedicatoria de los *Principios*, cuando, al establecer la diferencia entre virtudes verdaderas y las aparentes, escribe que, como «hay muchas más personas temerosas en exceso de los peligros que demasiado poco temerosas, se toma frecuentemente la temeridad por una virtud y resplandece, en ocasiones, mucho más que la verdadera valentía» (AT, IX-2.ª, 21).

a otros; y así es una especie de valentía cuya causa externa es el ejemplo. Digo la causa externa porque, además de ésta, debe haber siempre una interna, que consiste en que se tiene el cuerpo predispuesto de tal modo que el deseo y la esperanza tienen más fuerza para hacer que vaya mucha sangre hacia el corazón que temor o desesperación para impedirlo.

ARTÍCULO CLXXIII

Cómo el arrojo depende de la esperanza

Pues observaremos que, aunque el objeto del arrojo sea la dificultad, de la cual se sigue habitualmente el temor, o incluso la desesperación, de suerte que es en los asuntos más peligrosos y desesperados donde se emplea más arrojo y valentía[25], sin embargo es preciso esperar, o incluso estar seguro, de que el fin que uno se propone se logrará, para oponerse con vigor a las dificultades que se encuentren. Pero ese fin es distinto del objeto. Pues no se podría estar seguro y desesperado de una misma cosa al mismo tiempo. Así, cuando los Decios[26] se lanzaban a través de los enemigos y
462 co/rrían a una muerte segura, el objeto de su arrojo

[25] Cf. notas anterior y 6 de la II Parte.

[26] Los tres Decios romanos, padre, hijo y nieto, que se consagraron a los dioses infernales para asegurar la victoria a los ejércitos romanos en las batallas de Veseris, Suetinum y Ausculum (340, 295 y 279 a.C.): al saber Publio Decio por los augures que con el sacrificio de su vida lograría salvar a la patria, no dudó en avanzar contra el enemigo, gozoso de obtener la muerte en esa circunstancia; gesto que repitieron hijo y nieto en campañas posteriores. Cf. artículo LXXXIII.

era la dificultad de conservar su vida en esa acción, dificultad por la cual sólo tenían desesperación, ya que estaban seguros de morir; pero su fin era animar a los soldados con su ejemplo y hacerles obtener la victoria, en la cual tenían esperanza; o bien asimismo su fin era tener la gloria después de la muerte, de la cual estaban seguros[27].

ARTÍCULO CLXXIV

De la cobardía y del miedo

La cobardía se opone directamente a la valentía, y es una languidez o frialdad que impide al alma dirigirse a la ejecución de las cosas que haría, si estuviese exenta de esta pasión. Y el miedo o el espanto, que es contrario al arrojo[28], no es solamente una frialdad, sino también una turbación o un asombro del alma que le quita el poder de resistir a los males que cree cercanos.

[27] En carta a Plempius del 23 de marzo de 1638, escribe Descartes: «En verdad las tropas imitan a aquellos egregios jefes militares que, al afrontar la defensa de una fortaleza que está mal fortificada, aunque sepan que no pueden resistir a los sitiadores, sin embargo no por ello se entregan inmediatamente a ellos, sino que prefieren agotar antes todas las armas y sufrir su propia muerte: de donde ocurre que, como sucede a menudo, cuando son vencidos, obtienen más gloria que los propios vencedores» (AT, II, 64-65). La razón explicativa de semejante comportamiento la ofrece Descartes a Chanut, en carta del 1.º de febrero de 1647: «La ira puede muy bien volver osados a los hombres, pero toma su vigor del amor que tenemos por nosotros mismos, que le sirve siempre de fundamento, y no del odio, que no hace más que acompañarla. La desesperación impulsa a hacer también grandes esfuerzos de valentía» (AT, IV, 616).

[28] Cf. artículo CLXXVI.

ARTÍCULO CLXXV

Del uso de la cobardía

Ahora bien, aunque no pueda persuadirme de que la naturaleza haya dado a los hombres alguna pasión que sea siempre viciosa y no tenga ningún uso bueno y loable, tengo, sin embargo, bastante dificultad en adivinar para qué pueden servir estas
463 dos. Únicamente me parece que la / cobardía tiene algún uso, cuando hace que estemos exentos de penas que podríamos vernos incitados a sufrir por razones verosímiles, si otras razones más ciertas, que las han hecho juzgar inútiles, no hubieran excitado esta pasión. Porque, además de que libra al alma de esas penas, sirve también en tal caso para el cuerpo en que, al retardar el movimiento de los espíritus, impide que se disipen sus fuerzas. Pero generalmente es muy perjudicial, porque desvía a la voluntad de las acciones útiles. Y como proviene simplemente de que no se tiene bastante esperanza o deseo, basta con aumentar en uno mismo estas dos pasiones para corregirla.

ARTÍCULO CLXXVI

Del uso del miedo

Por lo que hace al miedo o al espanto, no veo que pueda nunca ser loable ni útil. Tampoco es una pasión particular, es solamente un exceso de cobardía, de asombro y de temor, el cual es siempre vicioso, así como el arrojo es un exceso de valentía, que es siempre bueno, con tal que el fin que uno se

proponga sea bueno[29]. Y, como la principal causa del miedo es la sorpresa, no hay nada mejor para librarse de él que obrar con premeditación y prepararse para todos los acontecimientos que, por tenerles temor, pueden causarla.

464 ARTÍCULO CLXXVII

Del remordimiento

El remordimiento de conciencia es una especie de tristeza que proviene de la duda que se tiene sobre si algo que uno hace, o ha hecho, no es bueno. Y presupone necesariamente la duda[30]. Porque, si uno estuviera totalmente seguro de que lo que hace es malo, se abstendría de hacerlo, ya que la voluntad se dirige únicamente a las cosas que tienen alguna apariencia de bondad. Y, si uno estuviera seguro de que lo que ha hecho ya era malo, tendría

[29] A la opinión expresada por Descartes, en carta a Isabel del 1 de septiembre de 1645, de que, una vez sometidas las pasiones, cuanto más excesivas son más útiles resultan (cf. AT, IV, 287), replica la Princesa, en carta del 28 de octubre de 1645, no poder admitirlo porque considera imposible que pasiones excesivas sean al tiempo sometibles (cf. AT, IV, 322); por lo que Descartes precisa, en carta del 3 de noviembre de 1645, que «hay dos clases de exceso: uno que, cambiando la naturaleza de la cosa y haciéndola de buena mala, impide que permanezca sometida a la razón; otro que aumenta solamente su medida y no hace sino que de buena se haga mejor. Así el arrojo no tiene como exceso la temeridad más que cuando traspasa los límites de la razón; pero, mientras no los sobrepasa, puede también tener otro exceso, que consiste en no estar acompañado de ninguna irresolución ni de ningún temor» (AT, IV, 331-332).

[30] Descartes expresó claramente, al comienzo de la III parte del *Discurso*, la necesidad de proveerse de una moral (*je me formai une morale par provision*) a la que acogerse y por la que guiarse, ante la imposibilidad de «permanecer irresoluto en mis acciones, mientras que la razón me obligara a estarlo en mis juicios» (AT, VI, 22). Cf. artículos CLXX y CXCI.

arrepentimiento, no sólo remordimiento. Ahora bien, para el uso de esta pasión debemos examinar si la cosa de la que dudamos es buena o no, e impedir hacerla otra vez, mientras no estemos seguros de que es buena. Pero, puesto que presupone el mal, lo mejor sería que nunca existieran motivos para sentirla; y se la puede prevenir por los mismos medios por los que podemos librarnos de la irresolución.

ARTÍCULO CLXXVIII

De la burla

La irrisión o burla es una especie de gozo mezclado con odio, que proviene de que percibimos un pequeño mal en una persona que pensamos que es digna de él. Se tiene odio hacia ese mal y gozo de verlo en aquél que es digno de él. Y cuando esto
465 ocu/rre inopinadamente, la sorpresa de la admiración es la causa de que uno se eche a reír, de acuerdo con lo que se ha dicho antes acerca de la naturaleza de la risa[31]. Pero ese mal debe ser pequeño; porque, si es grande, no puede creerse que el que lo tiene lo merezca, a menos que se sea de muy mala calaña o se le tenga mucho odio.

ARTÍCULO CLXXIX

Por qué los más imperfectos son habitualmente los más burlones

Y vemos que quienes tienen defectos muy aparentes, por ejemplo, los cojos, tuertos, jorobados o quienes han soportado una afrenta en público, son

[31] Cf. artículos CXXIV-CXXVI.

especialmente tendentes a la burla. Porque, como desean ver a los demás tan desgraciados como ellos, se alegran mucho de los males que les ocurren y creen que se los merecen[32].

ARTÍCULO CLXXX

Del uso de la broma

En cuanto a la broma modesta, que corrige los vicios de forma útil haciéndolos parecer ridículos, pero sin que uno se ría personalmente ni muestre odio contra las personas, no es una pasión, sino una cualidad de hombre honesto que deja ver la
466 alegría de su talante y la / tranquilidad de su alma, las cuales son marcas de virtud; y a menudo también la destreza de su ingenio, ya que sabe dar un aspecto agradable a las cosas de que se burla.

ARTÍCULO CLXXXI

Del uso de la risa en la broma

Y no es deshonesto reír cuando oímos las bromas de otro; incluso pueden ser tales que no reírse supondría tener un carácter triste. Pero, cuando uno mismo bromea, es más decoroso abstenerse de ello para no parecer sorprendido por las cosas que dice ni admirar la propia habilidad en inventarlas. Y eso hace que sorprendan aún más a los que las oyen.

[32] Es lo que denominamos «resentimiento», sentimiento penoso y contenido de quien se considera maltratado por la sociedad o por su suerte, acompañado de hostilidad hacia los que cree culpables de su situación o ve más afortunados.

ARTÍCULO CLXXXII

De la envidia

Lo que comúnmente se llama envidia es un vicio que consiste en una perversidad de la naturaleza, por el cual ciertas personas se disgustan con el bien que ven acontecer a los demás. Pero me sirvo aquí de esta palabra para designar una pasión que no siempre es viciosa. La envidia, pues, en tanto que es una pasión, es una especie de tristeza mezclada con odio, que proviene de que uno ve llegar el bien a quienes se considera ser indignos de él. Lo
467 cual sólo puede pensarse con razón / acerca de los bienes de fortuna. Porque en cuanto a los del alma, o incluso del cuerpo, como se los tiene de nacimiento, basta para merecerlos el haberlos recibido de Dios antes de ser capaz de cometer mal alguno.

ARTÍCULO CLXXXIII

Cómo puede ser justa o injusta

Mas, cuando la fortuna envía bienes a alguien que realmente no se los merece, y sólo sentimos envidia porque, como amamos naturalmente la justicia, nos disgusta que no se observe en la distribución de esos bienes, es un celo que puede ser excusable; sobre todo cuando el bien que se envidia en otros es de tal naturaleza que puede convertirse en mal entre sus manos, como si es algún cargo u oficio en cuyo ejercicio pueden comportarse mal. Incluso cuando uno desea para sí el mismo bien y no puede tenerlo porque otros menos dignos de él lo poseen, con lo que esta pasión se hace más violenta; y no deja de ser excusable, siempre que el

odio que contiene se refiera solamente a la mala distribución del bien que se envidia, y no a las personas que lo poseen o lo distribuyen. Pero hay muy pocos que sean tan justos y generosos como para no tener odio contra quienes les anteceden en la adquisición de un bien que no puede darse a muchos y que habían deseado para sí mismos, aunque
468 los que lo han adquirido sean tanto o / más dignos de él que ellos. Y lo que normalmente se envidia más es la gloria. Porque, aunque la de otros no impide que podamos aspirar a ella, sin embargo hace más difícil su consecución y aumenta su precio.

ARTÍCULO CLXXXIV

De dónde proviene que los envidiosos tengan que soportar el tener la tez plomiza

Por lo demás, ningún vicio perjudica tanto a la felicidad de los hombres como el de la envidia. Porque quienes se degradan con ella, además de dañarse a sí mismos, perturban también con todo su poder el placer de los demás. Y habitualmente tienen la tez plomiza, es decir, pálida, mezclada de amarillo y negro, como magullada; de donde proviene que la envidia se llame *livor*[33] en latín. Lo cual se corresponde muy bien con lo que se ha dicho antes de los movimientos de la sangre en la tristeza y en el odio. Pues éste hace que la bilis amarilla, que proviene de la parte inferior del hígado, y la negra, que proviene del bazo, se esparzan desde el corazón por las arterias a todas las venas; y aquélla hace que la sangre de las venas tenga me-

[33] De *livere*: estar pálido, plomizo, amarillento.

nos calor y fluya más lentamente que de ordinario, lo cual basta para volver lívido el color. Pero puesto que la bilis, tanto amarilla como negra[34], también puede ser enviada a las venas por otras muchas causas, y la envidia, a menos que sea muy grande y dure mucho, no las impulsa en cantidad
469 suficiente para cambiar el color de la tez, / no debemos pensar que todos aquellos en quienes se ve ese color estén inclinados a ella.

ARTÍCULO CLXXXV

De la piedad

La piedad es una especie de tristeza, mezclada con amor o con buena voluntad, hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal que no creemos que merezcan. Así, es contraria a la envidia, por razón de su objeto, y a la burla, porque lo considera de otra manera.

ARTÍCULO CLXXXVI

Quiénes son los más piadosos

Los que se sienten muy débiles y sometidos a las adversidades de la fortuna parecen estar más in-

[34] Ya en las *Excerpta anatomica*, fechadas en 1631, menciona Descartes la *flava bilis amara* y la *atra bilis acida*: «De una mezcla imperfecta del humor con las partes de tierra se forma la sangre. Pero una mezcla más imperfecta todavía de las partes más resistentes es la bilis amarilla. Más perfecta, sin duda, pero en la que el componente sutilísimo del humor se evapora, es la negra bilis ácida» (AT, XI, 601; cf. Vives, *Tratado del alma*, I, 12).

clinados a esta pasión que los demás, porque se representan el mal de otro como pudiéndoles suceder; y así tienden a la piedad más por el amor que se tienen a sí mismos que por el que tienen a los demás.

ARTÍCULO CLXXXVII

Cómo a los más generosos les afecta esta pasión

No obstante, los que son más generosos y de
470 espíritu más fuerte, de suerte que no te/men ningún mal y se mantienen más allá del poder de la fortuna, no están exentos de compasión, cuando ven la debilidad de los otros hombres y oyen sus quejas. Porque tener buena voluntad hacia los demás es una parte de la generosidad[35]. Pero la tristeza de esa piedad no es amarga[36] y, como la que causan las acciones funestas que vemos representar en un teatro, está más en el exterior y en los sentidos que en el interior del alma, la cual tiene, sin embargo, la satisfacción de pensar que cumple con su deber al compadecerse con los afligidos[37].

[35] Cf. artículos CLIII-CLVI.

[36] En carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, escribe Descartes que «las almas más grandes [...], viendo a sus amigos en alguna gran aflicción, se compadecen de su mal, hacen todo lo posible para librarlos de él e incluso no temen exponerse a la muerte por este motivo, si es necesario. Pero, sin embargo, el testimonio que les da su conciencia de que así cumplen con su deber y hacen una acción loable y virtuosa, les hace tan felices que toda la tristeza que les da la compasión no les aflige» (AT, IV, 203).

[37] La compasión provocada por obras trágicas es rechazada por Platón, «pues, una vez nutrida y fortalecida la compasión para con otros, no es fácil reprimirla en nuestros propios padecimientos» (*República*, X, 606b) y admitida por Aristóteles, «ya que la tragedia

Y en esto existe la diferencia de que, mientras el vulgo tiene compasión de los que se quejan, pues piensa que los males que sufren son muy fastidiosos, el principal objeto de la piedad de los hombres más grandes es la pusilanimidad de los que ven quejarse, porque no creen que ningún accidente que pueda ocurrir sea un mal tan grande como es la cobardía de quienes no pueden sufrirlo con constancia. Y, aunque odien los vicios, no por eso odian a quienes les están sometidos: por ellos sólo tienen piedad.

ARTÍCULO CLXXXVIII

A quiénes no les afecta

Pero sólo son insensibles a la piedad las personas malignas y envidiosas, que odian naturalmente a todos los hombres, o los que son tan brutales y
471 están tan cegados por la buena / fortuna o desesperados por la mala que piensan que ningún mal les puede ocurrir.

ARTÍCULO CLXXXIX

Por qué esta pasión excita a llorar

Por lo demás, se llora muy fácilmente en esta pasión, porque el amor, al enviar mucha sangre hacia el corazón, hace que salgan muchos vapores por los ojos, y la frialdad de la tristeza, al retardar

debe imitar acciones que susciten el temor y la compasión» (*Poética*, 13, 1452b31-33). Cf. artículos XCIV y CXLVII.

la agitación de estos vapores, hace que se cambien en lágrimas, de acuerdo con lo que se ha dicho antes[38].

ARTÍCULO CXC

De la autosatisfacción

La satisfacción que tienen siempre los que siguen constantemente la virtud es un hábito en su alma que se llama tranquilidad y reposo de conciencia. Pero la que se adquiere de nuevo, cuando uno ha hecho recientemente alguna acción que cree buena, es una pasión, a saber, una especie de gozo, que pienso que es el más dulce de todos, porque su causa depende únicamente de nosotros mismos. Sin embargo, cuando esa causa no es justa, es decir, cuando las acciones de las que se obtiene mucha satisfacción no son de gran importancia, o
472 incluso cuando son viciosas, / es ridícula y sólo sirve para producir un orgullo y una arrogancia impertinentes. Lo cual puede observarse particularmente en quienes, creyéndose devotos, sólo son beatos y supersticiosos[39], es decir, que, so pretexto de que van a menudo a la iglesia, recitan muchas plegarias, llevan el pelo corto, ayunan, dan limosna, se creen completamente perfectos y se imaginan que son tan grandes amigos de Dios que no podrían hacer nada que le desagradase, y que todo lo que les dicta su pasión es un celo justo; aunque les

[38] Cf. artículos CXXVIII y CXXIX.

[39] En la Carta-dedicatoria de los *Principios* había sostenido Descartes que «nadie alcanza más fácilmente la noble reputación de la piedad que los supersticiosos o los hipócritas» (AT, VIII-1.ª, 2).

dicte algunas veces los mayores crímenes que pueden ser cometidos por los hombres, como traicionar ciudades, matar príncipes, exterminar pueblos enteros, simplemente porque no siguen sus opiniones[40].

ARTÍCULO CXCI

Del arrepentimiento

El arrepentimiento se opone directamente a la autosatisfacción; es una especie de tristeza que proviene de que creemos haber hecho una mala acción; y resulta muy amarga porque su causa proviene sólo de nosotros. Lo cual no impide, sin embargo, que sea muy útil, cuando es verdad que la acción de la que nos arrepentimos es mala y tenemos de ella un conocimiento cierto, porque nos incita a obrar mejor la próxima vez. Pero sucede a menudo que los espíritus débiles se arrepienten de co-
473 sas que han hecho sin saber con seguridad si son / malas; se convencen de ello solamente porque lo temen, y, si hubieran hecho lo contrario, se arre-

[40] El 1 de agosto de 1589 el monje jacobino J. Clément, fanatizado por las predicaciones de los sacerdotes de la Liga de católicos intransigentes encabezados por Enrique de Guisa, se creyó llamado a una misión providencial y apuñaló a Enrique III, después de que éste se aliara con Enrique de Navarra y sitiara París. En la I parte del *Discurso* había escrito Descartes tanto que «las almas más grandes son capaces de los mayores vicios como también de las mayores virtudes» cuanto que «los escritos de los antiguos paganos [...] exaltan en grado máximo las virtudes y las hacen aparecer estimables por encima de todas las cosas que existen en el mundo; pero no enseñan suficientemente a conocerlas y a menudo lo que designan con un nombre tan digno no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio» (AT, VI, 2 y 8-9).

pentirían igual; lo cual es una imperfección digna de piedad. Y los remedios contra este defecto son los mismos que sirven para quitar la irresolución[41].

ARTÍCULO CXCII

De la estima

La estima es propiamente un deseo de que le suceda un bien a alguien hacia quien se tiene buena voluntad; pero me sirvo aquí de esta palabra para

[41] La firmeza en las resoluciones —sostiene Descartes en la III parte del *Discurso*—, «al no soportar a menudo las acciones de la vida demora alguna», es suficiente para verse libre «de todos los arrepentimientos y remordimientos que acostumbran agitar las conciencias de esos espíritus débiles y vacilantes que se dejan arrastrar inconstantemente a practicar como buenas las cosas que después juzgan ser malas» (AT, VI, 25). Y es que —escribe Descartes a Isabel el 6 de octubre de 1645— «no hay motivo para arrepentirse cuando se ha hecho lo que se ha juzgado ser lo mejor en el momento en que se ha debido resolver para la ejecución, aunque, después, repensándolo con más calma, se crea haber errado. Pero sí debería arrepentirse uno si se ha hecho algo contra su conciencia, aunque después se reconozca haber obrado mejor de lo que había pensado; pues no tenemos que responder sino de nuestros pensamientos; y la naturaleza del hombre no está para saber todo ni juzgar siempre tan bien al instante como cuando tiene mucho tiempo para deliberar» (AT, IV, 307). Si bien al comentario de Isabel de que, «rehuyendo el arrepentimiento de las faltas cometidas como un enemigo de la felicidad, podría correrse el riesgo de perder las ganas de corregirse, principalmente cuando alguna pasión las ha producido» (AT, IV, 322), contesta Descartes, en carta del 3 de noviembre de 1645: «Tampoco osaría contradecir lo que V. A. escribe del arrepentimiento, ya que es una virtud cristiana que sirve para hacer que uno se corrija no solamente de las faltas cometidas voluntariamente, sino también de las que se han hecho por ignorancia, cuando alguna pasión ha impedido que se conozca la verdad» (AT, IV, 331). Cf. artículos CLXX y CLXXVII.

significar esa voluntad en tanto que nos la suscita alguna buena acción de aquél hacia quien la tenemos. Pues somos llevados naturalmente a amar a los que hacen cosas que creemos buenas, aunque no nos reporte ningún bien. La estima, en este sentido, es una especie de amor, no de deseo, aunque el deseo de ver el bien a quien favorecemos le acompañe siempre. Y normalmente está unida a la piedad, porque las desgracias que vemos ocurrirles a los desdichados hacen que reflexionemos más sobre sus méritos.

ARTÍCULO CXCIII

De la gratitud

La gratitud también es una especie de amor, provocado en nosotros por una acción de aquél por
474 quien / lo tenemos y por la cual creemos que nos ha hecho algún bien, o al menos que ha tenido esa intención. Así, contiene lo mismo que la estima, y, además, se funda sobre una acción que nos afecta y de la que tenemos deseo de desquitarnos. Por eso tiene mucha más fuerza, principalmente en las almas un tanto nobles y generosas.

ARTÍCULO CXCIV

De la ingratitud

En cuanto a la ingratitud, no es una pasión, pues la naturaleza no ha puesto en nosotros ningún movimiento de los espíritus que la provoque, sino que es sólo un vicio directamente opuesto al reconocimiento, en tanto que éste es siempre virtuoso y uno de los principales lazos de la sociedad humana. Por

eso este vicio pertenece exclusivamente a los hombres brutales y tontamente arrogantes, que piensan que se les debe todo; o a los estúpidos, que no reflexionan sobre los beneficios que reciben; o a los débiles y abyectos, que, sintiendo su flaqueza y su necesidad, buscan rastreramente la ayuda de los demás y, después de haberla recibido, les odian, porque, como no tienen voluntad de pagarles con la misma moneda, o desesperan de poder hacerlo, y se imaginan que todo el mundo es mercenario como ellos y sólo hace el bien con la esperanza de ser recompensados, creen haberlos engañado.

475 ARTÍCULO CXCV

De la indignación

La indignación es una especie de odio o de aversión que se tiene naturalmente contra los que hacen algún mal, de la naturaleza que sea. Y a menudo está mezclada con la envidia o con la piedad; pero tiene, sin embargo, un objeto muy diferente. Pues sólo nos indignamos contra los que hacen el bien o el mal a personas que no lo merecen; pero envidiamos a quienes reciben ese bien y tenemos piedad por los que reciben ese mal. Es verdad que poseer un bien del que no se es digno equivale, de algún modo, a hacer el mal. Lo cual puede ser la causa de que Aristóteles y sus seguidores, suponiendo que la envidia es siempre un vicio, han denominado indignación a la que no es viciosa[42].

[42] En efecto, la afirmación hecha por Aristóteles en *Retórica*, II, 9, 1386b17-19, «la envidia es, desde luego, un pesar que turba y que concierne al buen éxito ajeno, pero no del inmerecido, sino del igual

ARTÍCULO CXCVI

Por qué a veces está unida a la piedad y otras veces a la burla

Hacer el mal es también, de algún modo, recibirlo; de donde proviene que algunos unen a su indignación la piedad y otros la burla, según se dejen llevar por la buena o mala voluntad hacia aquellos
476 a los que ven / cometer faltas. Y es así como la risa de Demócrito y las lágrimas de Heráclito han podido proceder de idéntica causa[43].

y del semejante», se completa con las siguientes líneas: «La indignación es término medio entre la envidia y la malignidad, que son sentimientos relativos al dolor y al placer causados por lo que sucede al prójimo; pues, en efecto, el que se indigna se aflige por la prosperidad inmerecida, el envidioso, yendo más lejos, se aflige por la de todos, y el maligno se muestra tan incapaz de afligirse que hasta se alegra» (*Ética nicomaquea*, II, 7, 1108b1-6). J. L. Vives habla de la envidia y de la indignación en los términos que siguen: «La envidia es una pasión abyecta y servil, pues todo el que es envidioso juzga mayores y preferibles a los suyos los bienes ajenos, o, al menos, teme que suceda así» y «la indignación es un enojo o dolor por una felicidad indigna; esta indignidad está o en la persona o en el objeto: en la persona, cuando el indigno o desea algún bien o (lo que es aún peor) lo consigue; en el objeto, cuando sucede algo bueno a un malo o por un malo»; y las relaciona escribiendo que «nace fácilmente la indignación de la envidia, pues, inicua como es, nos hace creer que recae en un indigno cualquier bien que recaiga a otro» (*op. cit.*, III, 15 y 17). Descartes, por su parte, según confiesa a Chanut en carta del 1.° de noviembre de 1646, cree que, «en lugar de ira, es justo tener indignación» y que la envidia, conforme a lo escrito en el artículo CLXXXII, «*une Passion qui n'est pas tousjours vicieuse*». Cf. artículo CLXXXIII.

[43] Este lugar común ya desde la Antigüedad lo encontramos, por ejemplo, en J. L. Vives, quien, al comienzo del libro III del *Tratado*, ejemplifica la modificación de los temperamentos a partir de la «opi-

ARTÍCULO CXCVII

A menudo se acompaña de admiración y no es incompatible con el gozo

La indignación está también frecuentemente acompañada de admiración. Pues acostumbramos a suponer que todas las cosas se harán de la manera en que juzgamos que deben hacerse, es decir, de la manera que creemos buena. Por eso, cuando sucede de otro modo, nos sorprendemos y lo admiramos. Tampoco es incompatible con el gozo, aunque esté unida más generalmente a la tristeza. Porque, cuando el mal que nos indigna no nos puede perjudicar, y consideramos que no quisiéramos hacer nada semejante, eso nos complace; y tal vez sea una de las causas de la risa que acompaña en ocasiones a esta pasión[44].

ARTÍCULO CXCVIII

De su uso

Por lo demás, la indignación se observa mucho más en quienes quieren parecer virtuosos que en quienes lo son verdaderamente. Porque, aunque los que aman la virtud no pueden ver sin aversión los vi-

nión que tenemos sobre las cosas, como Demócrito, que se reía siempre de las perpetuas estulticias e inepcias de los hombres, o Heráclito, que lloraba siempre por la continua miseria de los hombres». Ya Séneca aconsejaba «tener por ridículos todos los vicios del vulgo, imitando antes a Demócrito que a Heráclito. Éste siempre que salía en público lloraba, y el otro reía. Éste juzgaba todas nuestras acciones por miserias, y aquél las tenía por locuras» (*Sobre la tranquilidad del ánimo*, XV).

[44] Cf. artículo CXXVII.

477 cios / de los demás, sólo se apasionan contra los más grandes y extraordinarios. Indignarse mucho por lo que tiene poca importancia es ser difícil y desabrido; hacerlo por lo que no merece censura es ser injusto; y no restringir esta pasión a las acciones de los hombres y extenderla hasta las obras de Dios o de la Naturaleza es ser impertinente y absurdo: eso hacen los que, no estando nunca contentos de su condición ni de su fortuna, se atreven a criticar algo en la conducta del mundo y los secretos de la Providencia.

ARTÍCULO CXCIX

De la ira

La ira es también una especie de odio o aversión que tenemos contra los que han hecho algún mal, o han tratado de perjudicar, no indiferentemente a cualquiera, sino a nosotros en particular. Así, contiene lo mismo que la indignación, y, además, está fundada sobre una acción que nos afecta y de la que tenemos deseo de vengarnos. Porque este deseo la acompaña casi siempre y se opone directamente al reconocimiento, como la indignación al favor. Pero es incomparablemente más violenta que estas tres pasiones, porque el deseo de rechazar las cosas perjudiciales y de vengarse es el más apremiante de todos[45]. Es el deseo, unido al

[45] En carta a Isabel del 1.° de septiembre de 1645, escribe Descartes: «Así, por ejemplo, la ira puede a veces excitar en nosotros deseos de venganza tan violentos que nos haga imaginar más placer en castigar a nuestro enemigo que en conservar nuestro honor o nuestra vida y nos haga exponer imprudentemente el uno y la otra por este motivo» (AT, IV, 285).

478 amor que se tiene por uno / mismo, el que proporciona a la ira toda la agitación de la sangre que la valentía y la audacia pueden causar; y el odio hace que sea principalmente la sangre biliosa que viene del bazo y de las pequeñas venas del hígado la que reciba esa agitación y entre en el corazón, donde, por su abundancia y por la naturaleza de la bilis con la que está mezclada[46], genera un calor más rudo y ardiente que el que pueden generar el amor o el gozo.

ARTÍCULO CC

Por qué aquellos que enrojecen de ira son menos de temer que los que palidecen

Los signos externos de esta pasión difieren según los diversos temperamentos de las personas y la diversidad de las otras pasiones que la componen o se unen a ella. Así, los hay que palidecen o tiemblan, cuando se encolerizan, y otros que enrojecen o, incluso, lloran. Y habitualmente se juzga que la ira de los que palidecen es más de temer que la ira de los que enrojecen. La razón es que, cuando uno no quiere, o no puede, vengarse de otro modo que con gestos o con palabras, emplea todo su calor y toda su fuerza desde que comienza a conmoverse, por lo cual se pone uno rojo; además de que a veces el pesar y la piedad que se tiene por uno mismo, al no poder vengarse de otra manera, hace

[46] De acuerdo con la clasificación galénica de los temperamentos según el humor predominante —sanguíneo, flemático, bilioso y atrabiliario (cf. nota 56 de la I Parte)—, el bilioso es por naturaleza colérico. Cf. artículos CLXXXIV y CCII.

479 llorar. Y, al contrario, los que se reservan y / toman la determinación de vengarse más se vuelven tristes porque piensan estar obligados a ello por la acción que les encoleriza; y a veces también tienen miedo de los males que pueden seguirse de la resolución que han tomado, lo cual les vuelve al principio pálidos, fríos y temblorosos[47]. Pero, cuando después acaban ejecutando su venganza, se acaloran tanto más cuanto más fríos han sido al comienzo; del mismo modo que las fiebres que comienzan con frío suelen ser las más fuertes[48].

ARTÍCULO CCI

Hay dos clases de ira; y los que tienen más bondad están más sujetos a la primera

Esto nos muestra que pueden distinguirse dos especies de ira: una muy súbita que se manifiesta

[47] Encolerizarse enrojeciendo o palideciendo se corresponde con lo que la caracteriología denomina tipos psicológicos de función primaria o de función secundaria, respectivamente (cf. C. G. Jung, *Tipos psicológicos*, trad. de Ramón de la Serna, EDHASA, Barcelona, 1971, t. II, pp. 8 ss., 85 ss., 291-292; E. Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, J. Springer, Berlin, 1921, pp. 184-192; R. Le Senne, *Traité de caractérologie* suivi de *Précis d'idiologie*, édition revue et augmentée par É. Morot-Sir, PUF, Paris, 9.ª ed., 1979, pp. 92-103, 130 ss.; W. S. Sahakian, *Historia y sistemas de la psicología*, pp. 376-384; J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, pp. 119-120).

[48] En *Los primeros pensamientos acerca de la generación de los animales*, escribe Descartes: «Nos enfriamos por el alimento mientras gozamos de buena salud porque en el momento en el que el jugo de los alimentos entra directamente por las venas enfría toda la masa de sangre; y, al ocupar entonces menos lugar, confluye hacia el corazón y abandona las extremidades de los miembros, que por esto se enfrían más. Esto mismo sucede en la fiebre, pues el humor causante de la

mucho externamente, pero que tiene poco efecto y puede apaciguarse fácilmente; otra que al principio no parece tanto, pero que corroe más el corazón y tiene efectos más peligrosos. Los que tienen mucha bondad y mucho amor son los más sujetos a la primera. Porque no proviene de un odio profundo, sino de una aversión súbita que les sorprende, porque, como tienden a imaginar que las cosas deben ir de la manera que creen mejor, en cuanto sucede de otro modo lo admiran y se ofenden, a menudo incluso sin que la cosa les afecte en su fuero interno;
480 ya que, al tener mucho afecto, se interesan por / los que aman igual que por ellos mismos. Así, lo que para otro sería simplemente un motivo de indignación, para ellos es un motivo de ira[49]. Y, como su inclinación a amar hace que tengan mucho calor y mucha sangre en el corazón, la aversión que les sorprende no puede impulsar hacia él tan poca bilis que no se produzca antes una gran emoción en esa sangre. Pero esa emoción apenas dura, porque la fuerza de la sorpresa no continúa; y tan pronto como se percatan de que el motivo que les ha enfadado no debía emocionarles tanto, se arrepienten[50].

fiebre se mezcla con la sangre y, entrando en el corazón, disminuye su calor; sin embargo después aumenta y de este modo calienta todos los miembros: como el agua arrojada sobre carbones al principio los apaga, pero al encenderlos de nuevo al instante arden más» (AT, XI, 535-536).

[49] Cf. líneas referidas a la ira de la carta a Chanut citada en nota 27 precedente.

[50] Intercediendo Descartes, mediante carta de 1648 dirigida a un íntimo del Príncipe de Orange, por un campesino acusado de haber asesinado a su suegro, escribe: «Y como vos sabéis que tengo costumbre de filosofar sobre todo lo que se presenta, os diré que he querido investigar la causa que ha podido llevar a este pobre hombre a

ARTÍCULO CCII

Son las almas débiles y bajas las que más se dejan llevar por la otra

La otra especie de ira, en la cual predomina el odio[51] y la tristeza, no es tan aparente al principio, sino tal vez en que hace palidecer el rostro. Pero su fuerza aumenta poco a poco por la agitación que un ardiente deseo de venganza excita en la sangre, la cual, al estar mezclada con la bilis impulsada hacia el corazón de la parte inferior del hígado y del bazo, provoca en él un calor muy áspero y picante. Y del mismo modo que las almas más generosas

realizar una acción de la que su humor parecía estar muy alejado; y he sabido que en el momento en que el malhumor le ha llegado tenía una extrema aflicción a causa de la enfermedad de un hijo suyo cuya muerte esperaba a cada instante, y que, mientras estaba cerca de él, se le vino a llamar para socorrer a su cuñado, que era atacado por su común enemigo. Lo que hace que no encuentre en modo alguno extraño que no fuese dueño de sí mismo en semejante ocasión: pues, cuando se tiene una gran aflicción y se está desesperado por la tristeza, es cierto que uno se deja llevar mucho más por la ira, si en ese momento se tiene algún motivo para ello, de lo que se dejaría en otro momento. Y son ordinariamente los mejores hombres los que, viendo por una parte la muerte de un hijo y por otra el peligro de un hermano, se conmueven más violentamente. Por lo cual las faltas así cometidas, sin ninguna malicia premeditada, son, me parece, las más excusables» (AT, V, 263-264).

[51] J. L. Vives diferencia, de acuerdo con «El Estagirita», entre la ira y el odio por su duración y propósito: «Aristóteles establece algunas diferencias entre el odio y la ira: *El odio* —dice— *crece con el tiempo; la ira disminuye*; la venganza de la ira es devolver el dolor, la venganza del odio es hacer mal y dañar gravemente; la ira quiere que se sienta su venganza, el odio no se preocupa de esto con tal de hacer daño y por eso favorece la muerte del enemigo o, lo que es como la muerte, la privación de un miembro, la enfermedad, la pobreza, la prisión, el destierro, un vicio incluso o la locura» (*op. cit.*, III, 13; cf. Aristóteles, *Retórica*, II, 2, 1379a11-b37 y 4, 138 2a1-19).

son las que tienen más gratitud, las más orgullosas, de mayor bajeza y más débiles son las que más se
481 dejan llevar por esta especie / de ira; pues las injurias parecen tanto más grandes cuanto más hace el orgullo que uno se estime; y asimismo porque se aprecian más los bienes de que privan, estimados tanto más cuanto más débil y rastrera tiene uno el alma, porque dependen de otro.

ARTÍCULO CCIII

La generosidad sirve de remedio contra sus excesos

Por lo demás, aunque esta pasión sea útil por darnos vigor para rechazar las injurias, sin embargo de ninguna deben evitarse los excesos con mayor cuidado, porque, al turbar el juicio, a menudo hacen cometer faltas de las que uno después tiene que arrepentirse[52], e incluso impiden a veces que se rechacen esas injurias tan bien como se podría hacer si se tuviese menos emoción. Pero, como nada la hace más excesiva que el orgullo, creo que la generosidad es el mejor remedio que se puede encontrar contra sus excesos; porque, al hacer que se aprecien muy poco todos los bienes que pueden quitarnos y que, al contrario, se aprecie mucho la libertad y el dominio absoluto sobre uno mismo, que se deja de tener cuando alguien puede ofendernos, hace que sólo se sienta menosprecio, o todo lo más indignación, por las injurias que generalmente ofenden a los demás.

[52] Cf. nota 57 de la I Parte y pasaje de la carta a Chanut transcrito en nota 9 de la II Parte.

482 ARTÍCULO CCIV

De la gloria

Lo que designo aquí con el nombre de gloria es una especie de gozo, fundado sobre el amor que uno se tiene a sí mismo, y que proviene de la opinión o esperanza de que otros le alaben[53]. Así, es diferente de la satisfacción interior, que proviene de la opinión que se tiene de haber hecho una buena acción. Pues, a veces, nos alaban por cosas que no creemos que sean buenas y nos vituperan por las que creemos mejores. Pero son tanto la una como la otra especies de la estima en que uno se tiene, así como especies de gozo. Porque ver que otros nos aprecian es un motivo para apreciarnos.

ARTÍCULO CCV

De la vergüenza

La vergüenza, por el contrario, es una especie de tristeza, fundada también sobre el amor a uno mismo, que proviene de la opinión o del temor que se tiene a ser censurado. Es, además, una especie de modestia o de humildad y desconfianza de uno mismo. Pues, cuando uno se estima tan fuertemente que no puede imaginarse ser menospreciado por nadie, difícilmente puede ser vergonzoso.

[53] La glorificación social es característica de la moral corneliana, como atestiguan los versos 842, 1054 y 1209-1210 de *El Cid*: «Se trata de mi gloria, me tengo que vengar», «Yo te he dado la vida, y me entregas mi gloria» y «Generoso heredero de una ilustre familia / Que fue siempre la gloria y amparo de Castilla».

ARTÍCULO CCVI

Del uso de estas dos pasiones

Ahora bien, la gloria y la vergüenza tienen un
483 mismo uso porque / nos incitan a la virtud, una por la esperanza, la otra por el temor. Sólo hay que formar un juicio respecto de lo que es verdaderamente digno de censura o de alabanza, para no avergonzarse de hacer el bien ni envanecerse con los vicios, como sucede a muchos. Pero no es bueno despojarse completamente de estas pasiones, como hacían en otro tiempo los cínicos. Porque, aunque el pueblo juzga muy mal, sin embargo, como no podemos vivir sin él, y nos importa ser apreciados por él, a menudo debemos seguir sus opiniones antes que las nuestras en lo tocante a lo exterior de nuestras acciones[54].

[54] Apartándose de la autarquía y el desprecio de las convenciones sociales practicadas por los componentes de la escuela cínica de la Antigüedad, Descartes sitúa a la cabeza de sus máximas morales, según leemos en la III parte del *Discurso*, el «obedecer las leyes y costumbres de mi país [...], siguiendo las opiniones más moderadas y alejadas del exceso, que fuesen comúnmente puestas en práctica por los más sensatos de aquéllos con los que tuviera que vivir [...], tanto porque son siempre las más cómodas en la práctica y verosímilmente las mejores, ya que todo exceso suele ser malo, cuanto también para alejarme menos del verdadero camino, en caso de equivocarme, que si, habiendo elegido uno de los extremos, hubiera sido el otro el que hubiera debido seguir» (AT, VI, 22-23). Un consejo que dará a Isabel, en carta del 15 de septiembre de 1645, al recomendarle «examinar en particular todas las costumbres de los lugares en que vivimos para saber hasta dónde deben seguirse. Y aunque no podamos tener demostraciones ciertas de todo, debemos, sin embargo, tomar partido y abrazar las opiniones que nos parezcan más verosímiles respecto a todas las cosas que son costumbre para que, cuando sea cuestión de obrar, no seamos nunca irresolutos» (AT, IV, 295).

ARTÍCULO CCVII

De la impudicia

La impudicia o el descaro, que es un menosprecio de la vergüenza y, a menudo también, de la gloria, no es una pasión, porque no hay en nosotros ningún movimiento particular de los espíritus que la suscite, sino que es un vicio opuesto a la vergüenza y también a la gloria, dado que una y otra son buenas, así como la ingratitud se contrapone al reconocimiento y la crueldad a la piedad. Y la principal causa del descaro proviene de que se han recibido muchas veces grandes afrentas. Pues no hay nadie que no se imagine, cuando es joven, que la alabanza es un bien y la infamia un mal mucho más importante para la vida de lo que por experiencia se sabe que son, cuando, habiendo sufrido algunas afrentas importantes, uno se ve completamente pri-
484 vado de su honor y menospreciado por to/dos. Por eso se vuelven descarados quienes, midiendo el bien y el mal sólo por las comodidades del cuerpo, ven que disfrutan después de esas afrentas tanto como antes, o incluso a veces mucho más, porque se descargan de muchas coacciones a las que el honor les obligaba, y, si a su desgracia se une la pérdida de bienes, encuentran personas caritativas que se los dan.

ARTÍCULO CCVIII

Del hastío

El hastío es una especie de tristeza que proviene de la misma causa que antes ha producido el gozo. Pues estamos compuestos de tal modo que la ma-

yor parte de las cosas de que gozamos no nos resultan buenas más que por un tiempo y, después, se vuelven incómodas. Esto ocurre sobre todo con el beber y el comer, que son útiles sólo mientras se tiene el apetito y perjudiciales cuando ya no se tiene; y, como entonces dejan de ser agradables al gusto, se ha llamado a esta pasión el hastío.

ARTÍCULO CCIX

Del pesar

El pesar es también una especie de tristeza, que tiene una amargura particular, porque está siempre
485 unida a alguna desesperanza y a la memoria del / placer que nos ha dado el goce. Pues sólo añoramos los bienes de los que hemos gozado, y que se han perdido de tal modo que no tenemos ninguna esperanza de recobrarlos en el tiempo y en la manera que los añoramos.

ARTÍCULO CCX

De la alegría

Por último, lo que llamo alegría es una especie de gozo que tiene de particular el que su dulzura aumenta con el recuerdo de los males que se han sufrido y de los que uno se siente aliviado, del mismo modo que si se sintiera descargado de un pesado fardo que durante largo tiempo hubiese cargado sobre sus espaldas. Y no veo nada especialmente destacable en estas tres pasiones; por eso no las he puesto aquí más que para seguir el orden de la enumeración que he hecho antes. Pero me parece que

esa enumeración ha resultado útil para hacer ver que no omitíamos ninguna que fuese digna de especial consideración[55].

ARTÍCULO CCXI

Un remedio general contra las pasiones

Y ahora que las conocemos todas tenemos muchos menos motivos para temerlas de los que teníamos antes. Pues vemos que todas son buenas por
486 su naturaleza y / simplemente tenemos que evitar su mal uso o sus excesos[56], contra los cuales podrían bastar los remedios que he explicado, si cada cual procurase aplicarlos. Pero, aunque he puesto entre esos remedios la premeditación y la aplicación, por las que uno puede corregir los defectos de su naturaleza ejercitándose en separar en sí mismo los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a los que habitualmente se unen, confieso que pocas personas se han preparado de esta manera lo suficiente contra todo tipo de situaciones, y que esos movimientos provocados en la sangre por los objetos de las pasiones derivan al principio tan rápidamente de las solas impresiones que se hacen en el cerebro y de la disposición de los órganos, aunque el alma no contribuya en abso-

[55] En conformidad con el cuarto de los preceptos del método (cf. nota 14 de la II Parte).

[56] En el caso concreto de las pasiones, si bien, como escribe Descartes a Chanut en carta del 1.º de noviembre de 1646, «al examinarlas, las he encontrado buenas casi todas» (AT, IV, 538), su mal uso acarrea peligros que eliminan su potencial utilidad, según el propio Descartes ha manifestado en artículos precedentes: por ejemplo, los CXXXVIII, CLXXV, CLXXVI.

luto a ello, que no hay sabiduría humana capaz de resistirlas, cuando no se está suficientemente preparado para ello[57]. Así, muchos no podrían abstenerse de reír cuando se les hace cosquillas, aunque no obtengan de ello ningún placer. Porque la impresión del gozo y de la sorpresa, que otras veces les ha hecho reír por el mismo motivo, al despertarse en su fantasía, hace que, a pesar suyo, se hinchen súbitamente los pulmones con la sangre que el corazón les envía. Por eso los que tienen tendencia natural a las emociones del gozo, de la piedad, del miedo o de la ira, no pueden impedir desmayarse, llorar, temblar o tener la sangre muy alterada, como si tuvieran fiebre, cuando el objeto de una de estas pasiones afecta a su fantasía. Pero lo que
487 siempre puede / hacerse en casos tales, y que creo poder proponer aquí como remedio más general y más fácil de practicar contra todos los excesos de las pasiones, es que, cuando sentimos que la sangre se altera así, debemos estar atentos y acordarnos de que todo lo que se presenta a la imaginación

[57] Tanto a la dificultad expresada por Isabel, en carta del 25 de abril de 1646, acerca de la aplicación de medidas que remedien el mal uso de las pasiones cuanto a la pregunta de «¿cómo prever todos los accidentes que pueden acontecer en la vida y que es imposible nombrar?» (AT, IV, 405), responde Descartes, en carta de mayo de 1646: «En cuanto a los remedios contra los excesos de las pasiones, confieso abiertamente que son difíciles de practicar, e incluso que no pueden ser suficientes para impedir los desórdenes que suceden en el cuerpo, sino solamente para hacer que el alma no se trastorne y pueda mantener libre su juicio. Para lo cual no creo que sea necesario tener un conocimiento exacto de la verdad de cada cosa, ni siquiera haber previsto en particular todos los accidentes que puedan acontecer, lo cual sería sin duda imposible; pero basta con haber imaginado en general algunos más engorrosos de lo que son los que tienen lugar y haberse preparado para soportarlos» (AT, IV, 411).

tiende a engañar al alma y a hacer que las razones que sirven para persuadirla con el objeto de una pasión parezcan mucho más fuertes de lo que son, y las que sirven para disuadirla, mucho más débiles. Y cuando la pasión persuade sólo de cosas cuya ejecución sufre alguna demora, es preciso abstenerse de formular de inmediato un juicio y distraerse con otros pensamientos hasta que el tiempo y el reposo hayan apaciguado por completo la emoción de la sangre[58]. Y, finalmente, cuando incita a acciones respecto a las cuales es necesario tomar una resolución sobre la marcha, entonces la voluntad debe dirigirse principalmente a considerar y a seguir las razones que se oponen a las que la pasión representa, aunque parezcan de menor peso. Como, cuando inopinadamente nos ataca un enemigo, la ocasión no nos da tiempo para deliberar. Pero lo que creo que quienes están acostumbrados a reflexionar sobre sus acciones pueden siempre hacer es que, cuando se sientan apresados por el miedo, traten de apartar su pensamiento de la consideración del peligro, representándose las razones por las cuales hay mayor seguridad y honor en la resistencia que en la huida. Y que, por el contrario, cuando sientan que el deseo de venganza y

[58] En carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645, resumiendo lo ya dicho en una carta anterior sobre una cierta ilusión provocada por las pasiones, le recuerda que «todas nuestras pasiones nos representan los bienes, a cuya búsqueda nos incitan, mucho mayores de lo que verdaderamente son, y que los placeres del cuerpo no son nunca tan duraderos como los del alma ni tan grandes, cuando se los posee, como parecen, cuando se los espera. Lo cual debemos señalar cuidadosamente para que, cuando nos sintamos conmovidos por alguna pasión, suspendamos nuestro juicio hasta que se haya aplacado, y no nos dejemos engañar fácilmente por la falsa apariencia de los bienes de este mundo» (AT, IV, 294-295).

488 la ira les incita a correr insensatamente / hacia los que les atacan, se acuerden de pensar que es imprudente morir cuando uno puede salvarse sin deshonra; y que, si la partida es muy desigual, más vale retirarse honestamente o pedir una tregua que exponerse brutalmente a una muerte segura.

ARTÍCULO CCXII

Sólo de ellas depende todo el bien y el mal de esta vida

Por lo demás, el alma puede tener sus placeres aparte[59]; pero los que le son comunes con el cuerpo dependen completamente de las pasiones, de suerte que los hombres a los que más pueden conmover son los más capaces de gozar en esta vida[60]. Es cierto que pueden también hallar más amargura,

[59] Cf. artículo CXLVII.

[60] En repetidas ocasiones proclamó Descartes su oposición a la *apatheía* del sabio estoico, cuya expresión más inequívoca y tajante encontramos en una de las frases de la carta a Isabel del 18 de mayo de 1645, en la que afirma no ser «de esos filósofos crueles que quieren que su sabio sea insensible» (AT, IV, 201-202). Antes, ya había escrito, en la I parte del *Discurso*, de designación y exaltación bajo el nombre de virtud de lo que «no es más que insensibilidad» (AT, VI, 8) y, en *Principios*, IV, 190, que el alma es capaz de alegrarse «con ese gozo intelectual que se obtiene sin emoción alguna del alma y que, por esto, los estoicos afirmaron poder atribuir al sabio» (AT, VIII-1.ª, 317. Cf. De Sales, *op. cit.*, I, 3; trad. cit., p. 66); después, en carta a Isabel del 1.º de septiembre de 1645, dice no ser partidario de despreciar por completo las pasiones ni librarse totalmente de ellas (cf. AT, IV, 287) y, en carta al Marqués de Newcastle de marzo o abril de 1648, manifiesta que «la filosofía que cultivo no es tan bárbara ni tan cruel que rechace el disfrute de las pasiones; al contrario, es en él sólo en el que pongo toda la dulzura y felicidad de esta vida» (AT, V, 135).

cuando no las saben emplear bien y la fortuna les da la espalda. Pero la sabiduría resulta útil especialmente en ese caso, porque enseña a hacerse tan dueño de ellas y a manejarlas con tanta destreza que los males que causan se soportan muy bien, e incluso se saca gozo de todos[61].

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

[61] Cf. nota 88 de la II Parte.